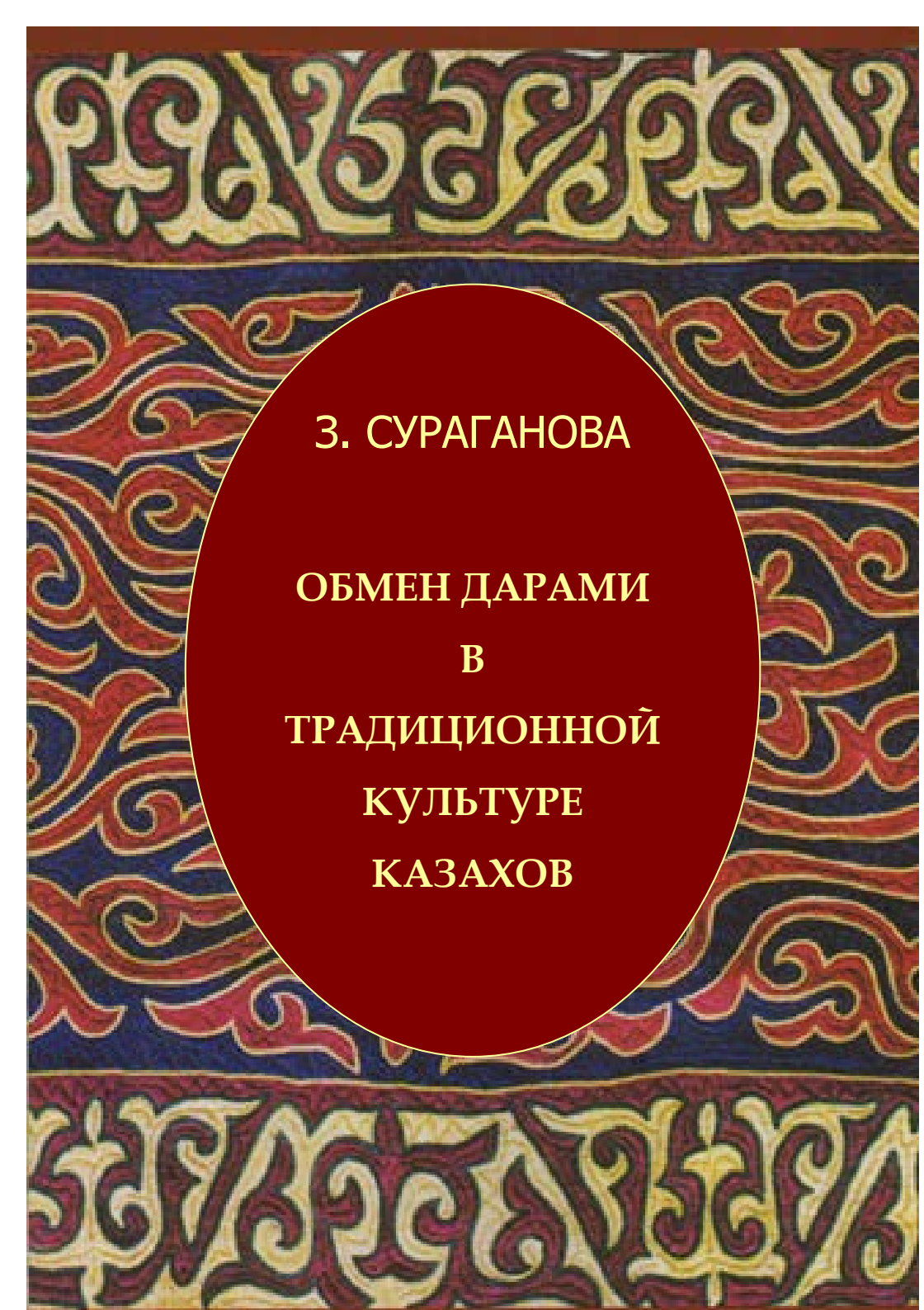




З. СУРАГАНОВА

**ОБМЕН ДАРАМИ
В
ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ
КАЗАХОВ**

З. К. СУРАГАНОВА

**ОБМЕН ДАРАМИ
В КАЗАХСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ**

Научное издание

**АСТАНА
2009**

УДК 391/395
ББК 63.5 (5 Каз)
С 90

Ответственный редактор:
доктор исторических наук Ж. О. Артыкбаев

Рецензенты:
доктор исторических наук И. В. Октябрьская,
доктор исторических наук Г. М. Какенова,
доктор философских наук К. А. Медеуова

С 90 **Сураганова З. К.**
Обмен дарами в казахской традиционной культуре.
– Астана, 2009. – 192 с.

ISBN 978-601-06-0056-0

Любой культуре присуще наличие коммуникативного поля для обмена смыслами, ценностями, знаниями, технологиями, функционирующего на основе утилитарного, теоретического и эстетического модуса.

В рамках традиционной культуры обмен ценностями относится к одной из наиболее важных рефлексий.

Автор предлагает рассмотреть основные грани данной рефлексии на примере казахской традиционной культуры: утилитарную, заключенную в экономической необходимости, социальную и правовую. Он предлагает окунуться в мир народной магии, где до сих пор живы древнейшие представления и верования.

Особенности экономического и правового быта традиционного общественного устройства казахов, сохранение архаических верований и представлений способствовали сохранению института дарения, исторически связанного с аналогичными отношениями древних тюрков, что хорошо прослеживается в лингвистических и исторических данных.

Автор анализирует ритуальный обмен дарами в рамках существовавшей и по-прежнему актуальной связи жертвоприношение – ниспослание, а также в брачных, авункулатных и дружеских отношениях. Дает свое объяснение их устойчивости, обнаруживает их социально-магическую сущность, в основе которой – стремление к устранению отчуждения, нейтрализации враждебности и открытости во взаимоотношениях.

В монографии рассматриваются отношения обмена дарами у других тюркских народов, отмечается общее для всего тюркского мира и частное, присущее только казахскому этносу.

ISBN 978-601-06-0056-0

© Сураганова З. К., 2009

ПРЕДИСЛОВИЕ

При подготовке к изданию данной монографии мы неоднократно сталкивались с непониманием самой сущности социального явления, каким является обмен дарами.

В этой связи считаем своим долгом дать пояснение идее настоящей книги.

В течение последних столетий ученые западной гуманитарной науки ломали копья по поводу актуальности тех или иных социальных институтов, которые наблюдали в «примитивных» культурах. И практически всякий раз попытки примеривания таких явлений на западную реальность давали один и тот же результат. Явления получали ярлык «пережитка». Редким исключением из этого ряда стал очерк о даре одного из самых ярких представителей Французской социологической школы М. Мосса, который призывал сохранить и использовать механизмы данного института в современной практике.

Французский исследователь М. Годелье, возглавлявший в свое время Высшую школу социальных наук в Париже, подверг глубокому анализу и критике трактат Мосса, при этом он не опровергал его теорию, считая, что данная концепция имеет более универсальный характер и должна быть распространена сегодня¹.

Крупнейший мыслитель XX в., исследователь «постмодерна» Ж. Бодрийяр в своей книге «Символический обмен и смерть» (1976), критикуя Мосса, напротив, пытался найти изъян в его концепции дара и дал развернутую картину эволюции дара в западной цивилизации. Эта полемика в результате открывает

¹ Годелье М. Загадка дара. М., 2007.

перед читателем печальную картину трансформации глубокого смысла, содержащегося в обмене дарами, в симулякр² – жалкое подобие его подлинности.

Бодрийяр вслед за бартовской «Мифологией» заметил, что социальная жизнь современного европейца утрачивает исходные значения, она приобретает черты, схожие с новым синтетическим материалом, появившимся в XX в. – пластмассой.

Многое в социальной жизни нашего современника все чаще подменяется какими-то заместителями навроде прочной, но не настоящей природной субстанции – пластмассы – симулякра. Для нас – казахов, еще сохранивших традиционность в самом лучшем смысле, книга Ж. Бодрийяра – это предупреждение. Истинность бытия, его реальное воплощение в архаических и традиционных установках подлежит всяческому сохранению и трансляции во времени и пространстве. Мы получаем своего рода предостережение – подмена подлинного смысла любого реального социального явления, каковым является и обмен дарами, чревато химерами. Уже сегодня мы на пороге такой невосполнимой утраты.

Попытаемся представить, что есть дар в традиционной репрезентации.

Дар – это субстанция природная. Обмен дарами – это, прежде всего, обмен сущностный, энергетический. Вербальное благословение отдаривается вполне зримой реальной вещью. Дар материален, поскольку изготовлен из природного материала, он – частица Мироздания. Нечто нельзя не восполнить, взяв однажды его у Природы, изготовив из него вещь, передав его в качестве дара. Субъект причастен к вечному круговороту событий, где он, несмотря на конечность своего бытия, может выполнять и роль Демиурга, и роль дарителя и одариваемого. Поэтому дар непременно отдаривается. Все должно вращаться в Вечном Порядке, носящем имя Жизнь. Невозврат рушит этот порядок, вносит в него хаос, что приводит к вполне реальным

² «Понятие симулякра («видимости», «подобия») – древнее, в европейской философии оно существовало с античности, причем обыкновенно включалось в теологическую схему репрезентации, сформулированную Платоном: имеется идеальная модель-оригинал (эйдос), по отношению к которой возможны верные или неверные подражания. Верные подражания-копии характеризуются своим сходством (с моделью), а неверные подражания-симулякры – своим отличием (от модели и друг от друга), но общим для тех и других является соотносительность, позитивная или негативная, с трансцендентальным образцом. Сам Ж. Бодрийяр подчеркивает: «Симулякр – это вовсе не то, что скрывает собой истину, – это истина, скрывающая, что ее нет. Симулякр есть истина». (Из предисловия С. Н. Зенкипа к русскому изданию: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 8.)

конфликтам. Доброе намерение должно быть отдарено добрым же намерением.

Дар социален. Во времени и пространстве он обеспечивает в качестве природной субстанции связь между людьми – частями той же материи. Он незримыми нитями скрепляет и цементирует ее. Субъект архаической или традиционной культуры, признавая конечность своего бытия, видит себя в качестве части Вечной Целостности, состоящей из бытия и инобытия. Обмен дарами для него одновременно и материальный акт, связывающий его с Природой, давшей ему исходный материал, и с субъектами социума, что обеспечивает ему чувство солидарности со всеми остальными, и акт символический, поскольку позволяет приобщиться к Вечному: так делали его предки, так делает он и так будут делать его потомки. Обмен дарами – это договор о признании равных прав его участников, договор о мире и сотрудничестве.

Дар историчен. В позднем значении слово «история» стало означать «повествование», в отличие от его первичного ионийского – «исследование». Легенды, эпические сказания доносят до нас отзвуки событий, когда наши далекие предки путем обмена дарами – договора – решали сложные проблемы. Они знали – во времени и пространстве он обеспечивает мир и устойчивость.

Экономическая стоимость дара вторична. Но именно она внесла в стройную картину мира традиционной культуры сумятицу и неразбериху. Люди стали подменять древний смысл обмена дарами его стоимостной ценностью, и она стала довлеть и все больше затмевать истинность договора, каким, по сути, был дарообмен. Приобретая все большую власть, стоимостная ценность стирает прежнее подлинное значение дара, превращая этот социальный институт в симулякр – пустышку.

Обмен дарами из правового социального института из-за утраты своей истинной природы трансформируется в нелегитимные формы и все шире распространяется среди нас. Такая подмена понятия одновременно отдаляет человека от его создателя – Природы, она дает ему иллюзию свободы от всего и вся, и, в результате – деструкция – человек забыл кто он, зачем он пришел в этот мир и в чем его главное предназначение. Он теперь не часть Природы, не часть коллектива – он индивид, ему не важно мнение общества, ему хорошо одному, но только до тех пор, пока в его жизни не возникнет необходимость договариваться с другими индивидами.

Сегодня человек утрачивает этот древний рецепт – он не

помнит или уже не знает, как это делать – утрачивается традиционный механизм общежития и солидарности, который и обеспечивал обмен дарами.

Состояние духовности казахского общества позволяет констатировать: сегодня мы являемся свидетелями становления рыночной стадии с сохранением элементов природной стадии. Следовательно, не все потеряно*.

Казахи говорили и еще помнят: *«Орамал тон болмайды – жол болады»* – «Дар в виде платка не станет шубой, но станет дорогой», дорогой для налаживания новых связей и отношений, а значит круговорот жизни продолжится.

Наши предки знали и точно следовали древнему рецепту, позволяющему решать самые сложные проблемы, они помнили и чтители Вечные истины. Неужели мы позволим себе забыть об этом?

* По периодизации Ж. Бодрийяра.

Посвящаю маме

ВВЕДЕНИЕ

Обменные отношения в казахской традиционной культуре представляют одну из основных этноразличимых черт ментальности казахского народа.

Исследования обменных отношений имеют в современной этнологии большую перспективу, поскольку именно обмен представляет собой организующее социальные контакты и отношения ядро, в рамках которого осуществляется круговорот материальных и нематериальных объектов обмена в социуме. Вместе с тем обмен в традиционных представлениях выполнял не только роль социального инструмента, он выходил за рамки человеческого общения и охватывал гораздо более широкие горизонты в сознании человека. Обменные отношения каждого народа этнически различаются, но имеют в своей основе схожие мотивы.

Обмен, составляющий, по мнению французского этнолога М. Мосса, «одну из фундаментальных основ наших обществ»³, в силу своего вездесущего характера остается актуальнейшей темой исследования.

Исследования традиционных культур в рамках теории обмена перспективны. Обмен в традиционных культурах разных народов являлся средством удовлетворения взаимных интересов разных сторон, способом решения конфликтов. Обмен в современной международной практике берет на себя важные функции в деле удовлетворения заинтересованности сторон в налаживании и упрочении связей. Изучение особенностей этих функций представляет, на наш взгляд, значимую проблему в условиях глобализации. Сохранение традиционной спе-

³ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц. М., 1996. С. 87.

цифики народной культуры, содержащей априори позитивные ментальные установки, включение ее в педагогическую и жизненную практику будет, по нашему мнению, способствовать гармонизации общественного развития.

При всей значимости различных жизнеобеспечивающих традиционных институтов, основополагающая роль в их функционировании определялась, по нашему мнению, обменными отношениями в целом и институтом дарения в частности.

Обмен и дарение у казахов до настоящего времени не становились предметом специального исследования. Изучение обменных отношений у казахов и анализ их обусловленности, по глубокому убеждению автора, обозначают глубинную мотивацию взаимосвязанных и взаимодополняющих социальных контактов, отмеченных печатью архаики.

Архаические признаки еще угадываются в отношениях современных казахов. В нынешней этнографической реальности казахского народа обмен, имеющий в том числе характер товарного, замаскирован под обмен дарами, услугами и т. д.

В современной реальности отмечается нарастающая тенденция исчезновения этнической специфики, трансформации и значительной утраты обрядового комплекса, сопровождающего дарообмен, что настоятельно требует фиксации еще бытующих архаических явлений в данной области.

Важно изучение не только собственно традиции дарения, но, прежде всего, связанных с ней верований и представлений, которые относятся к числу значимых предметов этнографической науки.

Казахская традиция дарения неразрывно связана с понятием *ырым*. На значительную роль *ырым* в казахской действительности XIX в. обратил внимание в свое время Ч. Ч. Валиханов. Ему удалось определить основу, заключенную в понятии *ырым*.

Традиция дарения в той или иной мере нашла отражение в ряде работ, посвященных традиционной экономике, социальным отношениям. Интересные данные и положения по рассматриваемой проблеме присутствуют в трудах А. Х. Маргулана, С. З. Зиманова, А. Т. Толеубаева, С. Л. Фукса, Д. Х. Кармышевой, Н. Алимбая, Н. Ж. Шахановой, Ж. О. Артыкбаева, Ш. Ж. Тохтабаевой, С. Кенжеахметова, Е. М. Смагулова и др.

Дарообмен в брачных отношениях казахов рассматривался в трудах А. Х. Маргулана, Н. А. Кислякова, Х. А. Аргынбаева, Н. П. Лобачевой, А. П. Жакиповой, С. Л. Фукса, А. Т. Толеубаева, С. Кенжеахметова.

Современный исследователь Ж. Т. Ерназаров уделил внимание актам дарения в качестве этнознаковой составляющей в рамках семейной обрядности традиционной культуры казахов.

Данные о традиции дарения у тюрко-монгольских народов приводятся в серии коллективных монографий сибирских этнографов по традиционному мировоззрению тюрков Южной Сибири⁴. В работах крупнейшего российского кочевниковеда – Н. А. Жуковской – была отмечена неоднородность коммуникативного действия подарка-отдарка в разных этнокультурных системах⁵.

Об обмене и дарении, функционирующих в рамках традиционных институтов, упоминается в работах казахстанских историков и этнографов последних лет⁶.

Проблема дарения и дарообмена нашла отражение в ряде исследований советских ученых второй половины XX в. В их числе работы Ю. П. Аверкиевой, В. К. Гарданова, А. Я. Гуревича, В. В. Иванова, В. М. Крюкова, Э. Я. Рикмана, И. Я. Фроянова и др. Этнографы, историки и филологи рассматривали значение дара, жертвоприношений, пиров и т. п. в качестве формообразующих элементов обмена, присущих различным общественным системам и историческим периодам.

Труды Ю. П. Аверкиевой дают обобщающую характеристику традиции дарообмена, функционировавшей у индейцев северо-западного побережья Северной Америки: тлинкитов, хайда и цимшиян. На основе русских источников XVIII – нач. XIX вв. и более поздних материалов зарубежных авторов Ю. П. Аверкиева обстоятельно анализирует трансформацию особого института – потлача – у данных народов на протяжении более чем двухсот лет. Потлач рассматривается ею как ритуальная форма дарения⁷, не связанная, вместе с тем, с религией и культом мертвых⁸.

⁴ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / Львова Э. А., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. 243 с., Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Львова Э. А., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. 243 с.

⁵ Жуковская Н. А. «Подарок – отдарок» и его место в системе социальных ценностей монголов // *Mongolica*. Памяти академика Б. Я. Владимирцова. М., 1986. С. 160-168.

⁶ Обычаи и обряды в прошлом и настоящем: Сб. статей. Алматы, 2001.

⁷ Аверкиева Ю. П. К истории общественного строя индейцев Северо-западного побережья Северной Америки (Род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшиян в середине XIX в.) // Американский этнографический сборник. Труды И-Э. М., 1960. Сб. 1. Т. 58. С. 47.

⁸ Аверкиева Ю. П. Индейцы северо-западного побережья Северной Америки (тлинкиты) // Североамериканские индейцы. Сокр. пер. с англ. / Ред., пред. и введ. Ю. П. Аверкиевой. М., 1978. С. 348.

В рамках медиевистики особое место занимают труды советского историка А. Я. Гуревича, исследовавшего общественные отношения в раннесредневековых западноевропейских культурах. Ученый одним из первых в советской исторической науке 80-х гг. прошлого столетия стал ратовать за комплексное исследование человека, природы его поведения, «всех конкретных проявлений сущности человека как социального микрокосма»⁹. Опираясь на теоретические положения М. Мосса и Е. Бенвениста, А. Я. Гуревич пришел к заключению о широком распространении таких явлений, как обмен и дарение в жизни раннесредневековых европейцев. Особое место занимают в ряду других исследований данного ученого изучение дара, его магической значимости, социальной роли у скандинавских народов в данный период¹⁰.

Рассмотрению дара в качестве жертвоприношения в календарной обрядности посвятил свое исследование Э. Я. Рикман¹¹.

Изучению древнерусских форм обмена посвящены публикации В. В. Иванова и И. Я. Фроянова¹².

Советский ученый В. М. Крюков исследовал социально-экономические и ритуальные аспекты системы дарений в Китае эпохи Чжоу¹³.

В советской этнографической традиции под обменом подразумевали обмен экономический, немой обмен, неэквивалентный, церемониальный и эквивалентный¹⁴. Экономический обмен включал обмен дарами, обмен помощью и услугами, товарообмен. Церемониальный обмен рассматривался как важнейшая составная часть института гостеприимства, пиршеств,

⁹ Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989. 366 с.

¹⁰ Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье // Средние века. Сборник АН СССР Ин-т истории. Вып. 31. М., 1968. С. 180-198.; Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. 224 с.

¹¹ Рикман Э. А., Место даров и жертв в календарной обрядности. // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 173-185.

¹² Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов / АН СССР Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1975. С. 50-78.; Фроянов И. Я. Престижные пиры и дарения в Киевской Руси // Советская этнография. 1976. № 6. С. 39-46.

¹³ Крюков В. М. Социально-экономические и ритуальные аспекты системы дарений в Древнем Китае : Дисс. ... канд. ист. наук / Ленингр. часть Ин-та этнографии им. М. Миклухо-Маклая. М., 1987. 226 с.

¹⁴ Свод этнографических понятий и терминов: Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986. С. 92-96.

обрядов перехода. Обмен дарами в советской этнографической традиции принято было считать исторически первой формой обмена, связанной с так называемой престижной экономикой.

Источниковая база настоящего исследования основана на широком круге материалов, которые условно можно поделить на четыре группы.

Первая группа представлена древнетюркскими руническими текстами, сочинениями М. Кашгари, Ю. Баласагуни, сведения из которых параллельно сверялись с «Собранием сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена» русского синоведа Н. Я. Бичурина, поскольку обменные отношения и институт дарения казахов исторически восходят к аналогичным институтам, функционировавшим в общественной жизни древних кочевников и тюрков в том числе. Согласно данным Н. Я. Бичурина, почерпнутым из древних китайских источников, среди кочевников восточной части Великой Евразийской степи обмен присутствовал как в брачных отношениях самих кочевников, так и в качестве политического инструмента в отношениях между Китаем и кочевниками¹⁵.

Вторую группу составляет фольклорный материал: казахские пословицы, сказания и легенды, эпические произведения цикла «Батырлар жыры». В трудах Ч. Ч. Валиханова, Л. Я. Баллюзека, И. Алтынсарина, Б. Залесского, П. Е. Маковецкого, Н. И. Гродекова, Абая, А. Диваева, М. С. Муканова приводятся казахские народные сказания, пословицы, свидетельствующие о характере обменных отношений среди казахов. Предания об Алаше, Кыдыре, некоторые пословичные выражения не утратили своей актуальности и бытуют среди казахов до сих пор.

Если использование фольклорных текстов отражает ситуацию в идеале, то ее реалистичность может быть почерпнута из документальных материалов XIX-XX вв., образующих третью группу источников, куда включены документы и этнографические труды русской колониальной администрации. Документы и сочинения чиновников государственной администрации России оказали существенную помощь в выяснении места и роли обмена дарами в традиционной казахской культуре. К числу наиболее крупных из них относятся материалы по казахскому обычному праву, собранные чиновниками Оренбургской пограничной ко-

¹⁵ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 т. Алматы, 1998. Т. 1. С. 237, Т. 2. С. 220.

миссии (1846), д' Андре (1846), Л. Ф. Баллюзеком, И. А. Козловым (1882), П. Е. Маковецким (1886), Н. И. Гродековым (1889).

Изучение юридического быта инородцев создавали предпосылки для включения традиционных правовых институтов в систему колониального управления России. С конца XIX в. изыскания в данной области становятся более интенсивными. Русские исследователи считают необходимым проведение комплексного изучения традиционной культуры казахов. К их числу относятся работы некоего П. (1878), А. Н. Максимова (1902), Н. Малышева (1902), А. И. Добромыслова (1904), А. И. Мякутина (1910), Л. А. Словохотова (1905). В начале XX в. богатые полевые материалы по казахским свадебным и поминальным обычаям были собраны А. Ф. Фиельструпом¹⁶. Таким образом, русские документальные этнографические и исторические источники XIX–XX вв., зафиксировавшие наличие в рамках обрядово-ритуальной практики казахов дарение и обмен, позволяют нам сделать заключение о функционировании института особых социальных контактов, основным содержанием которого являлись взаимный обмен и одаривание. Вместе с тем в приведенных источниках нашли отражение трансформационные процессы, происходившие в течение всего XIX в. Они демонстрируют динамику изменения самой цели существования данного института.

И, наконец, четвертую группу источников составляют полевые материалы автора. В ходе полевых исследований по Северному и Центральному Казахстану в течение 2000–2006 гг. автор, применяя методы глубинного формализованного интервьюирования с ключевыми информаторами, включенного наблюдения, собрал материал о современном состоянии отношений дарообмена у казахов, тесно связанного с магией – *ырым*.

В теоретической части настоящей работы автор опирается на ряд постулатов теоретиков концепции обмена, в практической же части – на труды современных авторов.

Концепция обмена составляет на сегодня пласт научных воззрений, отличающихся многообразием и незавершенностью, что позволяет исследователям вновь и вновь обращаться к ней.

Становление теории дарообмена (начало XX в.) связано с именами ведущих западноевропейских социальных антропологов. Именно им принадлежит пальма первенства в разработке данной проблемы и ее исторически первой формы – дарооб-

¹⁶ Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельструп / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. 300 с.

мена. Родоначалником в данной области признан Д. Д. Фрэзер, который указал на важное место умилоствивлений дарами сверхъестественных сил в магических ритуалах. В работе «Фольклор в Ветхом завете» Фрэзер убедительно продемонстрировал устойчивость пережитка умилоствивлений-дарений на примере дароприношений естественным высотам и «священным рощам». Он отметил как диахронию жертвоприношений-дарений «священным рощам» Палестины, которые совершали и древние иудеи, и христиане, и мусульмане¹⁷, так и синхронию подобного рода приношений естественным высотам, которые были распространены и в Древнем Израиле, и в Восточной Африке, и в Бенгалии, и в Афганистане, и в России, и в других регионах¹⁸. Наконец Фрэзер пришел к выводу, что «...в результате действия процессов обмена происходит дифференциация социальных групп по относительному доступу к ценностям, что ведет к дифференциации членов общества по шкале власти, по престижу и по привилегиям»¹⁹.

Корни магических суеверий в современном мире, по признанию Д. Д. Фрэзера, «глубоко уходят в ментальную (психическую) структуру огромного большинства рода человеческого»²⁰. В этой связи автор посчитал необходимым обратиться к еще одному фундаментальному труду Фрэзера – «Золотой ветви», в котором он дал определение симпатической магии, включающей гомеопатическую и контагиозную магии²¹. По его мнению, в основе гомеопатической, или подражательной, магии действовал принцип «подобное производит подобное». Магия контагиозная, или заразительная, по его мнению, функционирует на основе закона контакта. Магия представлена Фрэзером как конституционное, ограниченное в своих полномочиях вмешательство в естественный порядок вещей, осуществляемое в точном соответствии с древним обычаем²². По мнению Э. Эванс-Причарда, Фрэзеру удалось, применив сравнительный метод, успешно продемонстрировать, что «идейные основы магии по-

¹⁷ Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете: Пер. с англ. 2-е изд., испр. М., 1985. С. 354-369.

¹⁸ Там же. С. 370-375.

¹⁹ Тернер Дж. Структура социологической теории: Пер. с англ. / Общ. ред. Г. В. Осипова. М., 1985. С. 277.

²⁰ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 63.

²¹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 19-20.

²² Там же. С. 53.

коятся на фундаментальных законах мышления, ибо этот метод дал ему возможность выделить и изолированно рассмотреть понятийные ассоциации, присутствовавшие в огромном числе магических обрядов, а затем сравнить их друг с другом как примеры элементарных представлений, являющихся своего рода сырьем для человеческого мышления»²³.

Позднее разработку проблемы обмена блестяще продолжили Б. К. Малиновский, А. ван Геннеп и М. Мосс, К. Леви-Строс. Благодаря их трудам было положено начало изучению жизни первобытных и традиционных обществ с точки зрения продолжительного во времени универсального обмена материальными и нематериальными ценностями.

Ученик Д. Д. Фрэзера Б. К. Малиновский показал, что обмен дарами не тождественен материальному обмену: обмен не ведет к увеличению богатства, в качестве мотивации обмена выступают не экономические, а социально-психологические потребности индивида в социальной интеграции и солидарности.

Малиновскому удалось превзойти своего учителя и выйти за рамки утилитарной экономики, и тем самым наметить дальнейшее развитие двух основных видов исследований обмена, «...в одном из которых подчеркивается важность психологических процессов, а в другом – значимость, возникающих культурных и структурных сил для отношений обмена»²⁴. Ученый обнаружил на островах Тробриан, представляющих собой широкое кольцо островов в южной части Тихого океана, уникальный способ организации обмена, названный им «Kula Ring» – «Кольцо Кула», заключенный, по его мнению, в социологическом и географическом масштабе²⁵. Им же впервые была предпринята попытка дать этому явлению объяснение с точки зрения психологии – он пытался установить мотивацию обмена²⁶.

На основе более чем четырехлетних исследований (1914–1918 гг.) ученому удалось составить хронологический список связанных с кула событий. В обмене «Kula Ring» обменивались двумя видами предметов: *соулава* – длинными ожерельями из красных раковин и *мвали* – браслетами из белых раковин. Причем движение объектов обмена было противоположным по

²³ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. Пер. с англ. А. Л. Елфимова; Ст. А. А. Никишенкова. М., 2003. С. 179–180.

²⁴ Тернер Дж. Структура социологической теории: Пер с англ. / Общ. ред. Г. В. Осипова. М., 1985. С. 280.

²⁵ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. Пер. с англ. М., 2004. С. 506.

²⁶ Там же. С. 350.

кругу: по часовой стрелке передавались ожерелья, а против – браслеты. Каждый участник обмена *кула*, вступив однажды в данные отношения, продолжал участвовать в них на протяжении всей своей жизни, поскольку принцип *кула* – «один раз в *кула* – всегда в *кула*». «С социологической точки зрения, хотя обмен и совершается между племенами, различающимися по языку, культуре, и, возможно, расами – он основан на установленном и постоянном порядке, на партнерстве, связывающем попарно несколько тысяч людей. Это партнерство пожизненно и предполагает определенные взаимные обязательства и привилегии, составляя определенный тип межплеменных отношений огромного масштаба»²⁷. Партнерство в *кула* связано с институтом гостеприимства, поскольку его участник имеет несколько партнеров из ближайшего района и отдаленных чужих краев, где его принимают и опекают как гостя и союзника.

Главным и фундаментальным аспектом *кула* является церемониальный обмен²⁸. Объекты данного обмена определяются Малиновским как «парадные» или «церемониальные» предметы. *Кула* представляла собой широкую сеть социальных взаимоотношений и культурных влияний, которая, по его убеждению, не может быть признана как эфемерное, новое или случайное явление, «поскольку его высокоразвитая мифология и магический ритуал показывают, насколько глубоко оно укоренено в традиции этих туземцев и каким древним по происхождению оно должно быть»²⁹.

Временное обладание дарами, полученными в *кула*, Малиновский называет главным различием в сравнении с европейской традицией, где сокровища находятся в чей-либо собственности постоянно³⁰. «Хотя обладание неполно, – отмечает ученый, – поскольку оно непостоянно, однако оно, в свою очередь, усилено благодаря численности последовательно находящихся во владении вещей и может быть названо совокупным обладанием»³¹.

Благодаря изысканиям Б. Малиновского стало понятно, что изучение экономики первобытных и традиционных обществ с точки зрения формальной экономической теории (маржинализма), которая признавалась в начале XX в. как универсальная,

²⁷ Малиновский Б. Избранное: Аргонаты западной части Тихого океана. Пер. с англ. М., 2004. С. 108.

²⁸ Там же. С. 112.

²⁹ Там же. С. 506.

³⁰ Там же. С. 106.

³¹ Там же. С. 506.

практически неосуществимо, поскольку экономические системы данных общественных устройств функционируют по отличным от западноевропейской экономики законам.

В другой своей работе «Научная теория культуры» (1944 г.) Б. Малиновский пишет о брачном обмене, где с одной стороны выступает выкуп за невесту, а с другой – ее приданое, подчеркивая при этом равнозначность данных обменных элементов³².

Брачный обмен имуществом рассматривался также французским фольклористом и этнологом Арнольдом ван Геннепом. Используя этнографические данные о башкирах и других народах урало-алтайского региона в книге «Обряды перехода» (1909 г.), он высказал мысль о равноценности выкупа за невесту и приданого³³. При этом Геннеп, учитывая особенности данной системы свадебных компенсаций, замечает, что «...в экономическом отношении она аналогична системе потлача у американских индейцев, большим празднествам, устраиваемым негритянскими вождями, и т. п.»³⁴.

Видное место в ряду других известных ученых, занимавшихся рассматриваемой проблемой, бесспорно, принадлежит выдающемуся представителю французской социологической школы М. Моссу. В своей работе «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» М. Мосс дал базовое пояснение основному содержанию дарообмена. С появлением «Очерка о даре» проблема дара заняла прочное и достойное место в этнологической литературе. Французский ученый утверждает, что в архаических и традиционных обществах «связь посредством вещей – это связь душ, так как сама вещь обладает душой, происходит от души. Отсюда следует, что подарить нечто кому-нибудь – это подарить нечто от своего «Я»³⁵. Данный постулат М. Мосса является для нас фундаментальным тезисом, который мы попытаемся обосновать в настоящей работе.

Центральной проблемой исследования Мосса стало рассмотрение латентной причины обмена «тотальными» или «целостными поставками» – добровольное и безвозмездное приношение на самом деле скрывало под собой принудительность и корысть³⁶.

³² Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2000. С. 39.

³³ Геннеп Арнольд ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 111.

³⁴ Там же.

³⁵ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц. М., 1996. С. 100.

³⁶ Там же. С. 86.

Исследование Мосса преследовало в том числе и практическую цель – извлечение выводов нравственного порядка в решении проблем, порожденных правовым и экономическим кризисом западноевропейской культуры начала XX в.³⁷ В очерке Мосс выделяет важный методологический аспект, призывая исследовать дарение как «целостность в целостности»³⁸.

Обмену как социально-магическому явлению уделил также большое внимание Э. Краулей. В 1895 г. увидела свет его книга под названием «Мистическая роза», в которой нашла в полной мере отражение идея содружества и союза в форме обмена. Свой труд ученый посвятил истории брака, под которым он понимал универсальную гармоничную модель обмена, где две брачующиеся стороны должны совершить в том числе обмен пищей, подарками, а самое главное – обменяться сущностями с целью объединения. Обмен сущностями участников любого договора, в том числе и брачного, Э. Краулей называл «прививкой» (инокуляцией), когда одна сторона, отдавая часть себя (вещами, деньгами, кровью и т. д.)³⁹, как бы «прививала» другую сторону передачей своих свойств, и, получив обратную прививку, человек тем самым ассимилировал другого с самим собой, привив ему нечто свое⁴⁰. Рассмотрение Э. Краулем обширных исторических и этнографических сведений дало ему основание прийти к заключению, что к такому методу устранения отчуждения и враждебности прибегали как в древних культурах, так и в архаических и традиционных культурах XIX в. Краулей считал дарообмен способом устранения запрета в общении между представителями разных родов и полов. Широкая распространенность обмена во времени и пространстве позволила Э. Краулю признать его в качестве универсальной модели человеческих взаимоотношений. Он утверждает, что «узы крови» или «стремление к обществу» присущи не только первобытному человеку, но и среднему человеку XIX в. Причем такая солидарность реализуется в обмене, когда каждая из сторон «отдает себя» другой в самом реальном смысле.

³⁷ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц. М., 1996. С. 221-222.

³⁸ Крюков В. М. Социально-экономические и ритуальные аспекты системы дарений в Древнем Китае: Дисс. ... канд. ист. наук / Ленингр. часть Ин-та этнографии им. М. Михайло-Маклая. М., С. 20.

³⁹ Краулей Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке./ пер. с англ. М. Чепинской. СПб., 1905. С. 241-242.

⁴⁰ Там же. С. 236.

С именем еще одного французского ученого К. Леви-Строса (1908) связано завершение окончательного оформления теоретических постулатов концепции обмена, в данном случае – в рамках структурализма. Для Леви-Строса обмен выступает как фундаментальное социальное отношение, определяющее и объясняющее самые различные виды социальных связей. В частности обмен женщинами, которому Мосс придавал особое значение, составляет, согласно Леви-Стросу, основное отношение, объясняющее различные системы родства в первобытных обществах. Брачный обмен женщинами выступает у Строса как вид социальной коммуникации. Женщины, согласно Стросу, рассматривались в качестве объектов обмена как «ценности основного типа»⁴¹. Достижением Строса можно также считать то, что он впервые обнаружил связь между формами обмена и видами социальной организации.

В работе современного французского антрополога М. Годелье «Загадка дара» рассматривается качественная сторона даров⁴².

Благодаря исследованиям названных ученых было положено начало изучению обмена, выполнявшего важную роль регулятора социальных взаимоотношений на разных таксономических уровнях, неперенного элемента престижной экономики и общественной жизни архаических и традиционных обществ.

⁴¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 58.

⁴² Годелье М. Загадка дара // Этнографическое обозрение. 2008. № 2.

Глава 1.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ОБМЕНА ДАРАМИ В КАЗАХСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Особенности экономического и юридического быта в казахской традиционной культуре

Обмен дарами в традиционной культуре казахов отличается синкретизмом экономического, социального и правового начал, тесно связанных с натуральным хозяйством, ритуалом и религиозно-мифологическими представлениями, одним словом, всем тем, что характеризует традиционность. На тесную связь в рамках института дарения признаков экономического предприятия и магического ритуала в свое время указывал Б. Малиновский⁴³.

Традиционный дарообмен, как один из видов обменных отношений, характеризовался тремя ключевыми моментами. Во-первых, он отличался относительным постоянством и функционировал достаточно продолжительное время. Во-вторых, он распространялся на определенный круг лиц. В-третьих, такие отношения были взаимобязательными. То есть индивид на протяжении всей своей жизни был обязан поддерживать данные отношения, равно как и его ближайшие потомки.

Весь спектр отношений между членами общины, являвшейся основной производственной ячейкой казахского общества, строился на обменных и паритетных началах. Производство, возникавшее в результате социально-экономических отношений, в свою очередь, являлось не чем иным, как отношениями собственности. Понятие «собственность» в казахском языке имеет целый ряд значений: *бақ-дәулет* (богатство, состояние, счастье), *дәулет* (достояние, богатство, состояние, имущество), *дүние* (вселенная, космос; мир; царство; свет, вещь; имущество), *дүние-мүлік* (вещи, имущество), *мал-мүлік* (имущество), *меншік* (собственность), *мүлік* (имущество; собственность; достояние)⁴⁴. Собственность в традиционных представлениях казахов – это одновременно все миро-

⁴³ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. Пер. с англ. М., 2004. С. 510.

⁴⁴ Бектаев К. Большой казахско-русский – русско-казахский словарь. Алматы, 1999.

здание, мир (поскольку и люди и все живое зависимы от милостей природы), а также самая малая толика мироздания (вещь, предмет). Полисемантика данного понятия дает представление о синкретизме у казахского народа не только культурного, произведенного человеком, но и природного. Весь созданный руками человека материальный мир находился на грани природного и социального, поскольку выполнялся природным же субъектом из природного же материала (глина, вода, шкуры, шерсть и т. д.).

В традиционной экономике обмен обслуживала особая форма собственности. Согласно классификации форм собственности, предложенной в свое время Э. Фроммом, ею является *ограниченная собственность* (курсив Фромма)⁴⁵. У казахов она включала скот, зерно, предметы роскоши, людей. Особенностью данной формы собственности являлся ее переменный характер. Само название подразумевает неполное, частичное владение ею. Ее владелец выступал в качестве хранителя данной собственности на определенное время. Она входила в состав собственности, созданной своим трудом, и составляла непосредственно объект обмена. Имея характер постоянно отчуждаемый, обменный, *ограниченная собственность* находилась в постоянном движении, обеспечивая круговорот не только материальных ценностей, но играя роль медиатора в социальной жизни общества в целом. В зависимости от форм обмена *ограниченная собственность* меняла свое значение. Она выступала то в качестве социального регулятора, то решала более значимые для социума магические и ритуальные задачи. *Ограниченная собственность* расходовалась только в рамках обмена и дарения. Современный этнограф Н. Алимбай рассматривает данную форму собственности как институционализированную, основная задача которой заключается в осуществлении распределения «по различным узлам родственно-родовых отношений в виде *ениі, жасау, қалың мал*, а также многочисленных институтов дарения»⁴⁶. Принимая рассматриваемую часть собственности как величину переменную, данный автор считает, что общий объем расходной части общесемейного бюджета на указанные цели «составлял всего 10-13 % от общего количества общесемейного скота, который также легко восстанавливался в течение годового производственного цикла»⁴⁷.

⁴⁵ Фромм Э. Иметь или Быть? М., 1986. С. 96.

⁴⁶ Алимбай Н. Община как социальный механизм жизнеобеспечения в кочевой этноэкономике // Алимбай Н., Муканов М. С., Аргынбаев Х. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. Алматы, 1998. С. 49.

⁴⁷ Там же. С. 52.

В отличие от *ограниченной собственности функциональная* или личная собственность никогда не отчуждалась. Она составляла у казахов «ядро стада, видовая структура, размер которого в своей пропорциональной соотнесенности представляет собой экономически, экологически, социокультурно сбалансированную, а потому постоянную величину (по данным различных источников, общее количество скота, составляющее эту величину, в региональном разрезе в среднем колеблется от 250 до 800, что объясняется, с одной стороны, материальным положением отдельных семей, с другой – местными ландшафтно-климатическими условиями и ресурсными возможностями среды обитания)»⁴⁸.

Традиционной культуре было присуще бережное отношение к собственности, что позволяло пользоваться ею достаточно продолжительное время. Она имела «накопительский», социальный характер, в отличие от современного «рыночного»⁴⁹. Так, у казахов считалось недопустимым (плохая примета – *жаман ырым*, испортится, не пойдет впредь – *рәсуа (болады)* — выбрасывать изношенную вещь, если ее не хотели носить, необходимо было подарить или отдать кому-нибудь⁵⁰. Подобное отношение было продиктовано не только рациональными экономическими соображениями. Тот, кто скопил большое состояние, согласно традиционным верованиям, обрел некое средство, сохраняющее и приумножающее удачливость, счастье и, разумеется, богатство⁵¹. У древних тюрков бытовала пословица: «**Жырарлығ кесыргыдин жырар кетсе жызы қалур**» – «Если с ароматного мешка исчезнет аромат, запах останется», смысл которой сводится к тому, что даже если богатство и достаток уйдут, у человека сохраняется способность обрести благосостояние⁵², то есть имевший некогда богатство наделен способностью получать его вновь.

Утрата самого богатства не означает утраты способности его притягивать. Отсюда следовало, что щедрость не может стать расточительностью, поскольку щедрый обладает некой возможностью постоянно наживать состояние. Нам думается, что такое «притягивание» было связано у древних тюрков с понятием *құт*.

⁴⁸ Алимбай Н. Община как социальный механизм жизнеобеспечения в кочевой этноэко-системе // Алимбай Н., Муканов М. С., Аргынбаев Х. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. Алматы, 1998. С. 49.

⁴⁹ Фромм Э. Иметь или Быть? М., 1986. С. 99.

⁵⁰ Қазақы тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құралұлы. Алматы. 1998. С. 26.

⁵¹ Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье // Средние века. Сборник АН СССР Ин-т истории. Вып. 31. М., 1968. С. 190.

⁵² Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1997. Т. I. С. 69.

Следующая пословица поясняет нашу мысль: «*Kuuttluŋka qoşa jaŋar*» – «У человека, на которого снизошел *құт*, богатство прибывает за богатством»⁵³.

Значение *құт* в тюркском мире в целом, и у казахов в частности, связано с «понятием «жизненная сила», «душа», «дух», «зародыш». Для нас важно, что в южно-сибирской традиции по отношению к *құт* выделяются два направления: одно связано с человеком, второе – с миром животных»⁵⁴.

В XVI в. казахский хан Касим (в 1513 г.), принимая у себя в гостях опального хана Могулистана Султан-Саида, предложил во время прогулок осмотреть его стада. По этому поводу он дал своему гостю следующее пояснение: «Мы жители степи, у нас нет ни редких, ни дорогих вещей, главное наше богатство состоит в лошадях, мясо и кожа их служат нам лучшей пищей и одеждой... в земле нашей нет ни садов, ни зданий; полюбоваться скотом, который пасется – вот цель наших прогулок»⁵⁵. Скот являлся не просто богатством, он олицетворял могущество и значимость его хозяина, его успешность, он составлял часть его самого. «*Мал – адамның бауыр еті*» (букв. «Скот – это мясо от печени человека»), – говорится в казахской пословице⁵⁶. Кроме того, производное от *бауыр* слово *бауырласу* означает «братание; сродниться». Через двести с лишним лет, во второй половине XIX в., о казахах писали: «Богатство в скоте киргиз предпочитает всему, пристрастие у иных к скотоводству доходит до того, что они даже редко пускают его в продажу. Эти полудикие табуны, разрастаясь, подвергаются изменениям только в калыме, при выкупе невесты. В скотоводстве киргиз видит свою роскошь и прелесть жизни – оно составляет его почет и славу в орде»⁵⁷. Пояснения явственно указывают на отношение кочевника к своему богатству – скоту. Для нас важны в приведенных пояснениях отношение к скоту, отождествляемому с богатством, и сама форма отчуждения. Количественные изменения в табунах могли произойти только в силу брачного обмена, важнейшими элементами которого были выкуп

⁵³ Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1997. Т. I. С. 85.

⁵⁴ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 594.

⁵⁵ Прошлое Казахстана в источниках и материалах: Сб. 1 (V в. до н. э. – XVII в. н. э.). / Под ред. проф. Асфендиярова С. Д. и проф. Кунте П. А. 2-е изд. Алматы, 1997. С. 120.

⁵⁶ Абай. Книга слов: Поэмы. Пер. с каз. К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева. Алматы, 1993. С. 17.

⁵⁷ Взгляд на экономический и общественный быт киргиз. Из путевых заметок Русанова. // Томские губернские ведомости. 1861. 15 дек. № 49. С. 372.

за невесту и ее приданое. Скот являлся основным объектом обменных отношений у казахов, поскольку в понимании казахского народа составлял особую ценность, отчуждение которой могло быть реализовано только в виде обмена и дарения. Такое предпочтение основывалось на представлениях о целостности человеческого и природного миров⁵⁸. При таком отношении к собственности распоряжение ею предполагало некое обрядово-ритуальное действие, в рамках которого мог быть осуществлен прием-передача этой самой собственности⁵⁹. Единицей ценности при обменных отношениях у казахов выступала голова лошади или барана⁶⁰.

В XIX – начале XX вв. отношение к богатству у казахов по-прежнему сохранило ряд архаических черт. Его не продавали, предпочтение отдавалось обмену или дарению; продажа собственности представлялась чем-то вроде уничтожения собственности. «Киргизы в прежнее время не продавали скота на деньги, даже не любили их, как приносящих ущерб их хозяйству и благосостоянию», – отмечалось в начале XX в.⁶¹. Понятия «богатство» и «скот» у казахов были тождественны, тогда как деньги у казахов не ассоциировались с богатством вообще, в целом наблюдалось пренебрежительное отношение к ним и ими крайне редко пользовались⁶².

Богатство в традиционной культуре требовало его использования, скарденность и скупость воспринимались как нарушение права владения, т. е. право собственности обязывало к отчуждению. Перемещение богатств основывалось на традиционных представлениях, исходящих из норм обычного права, и имело социальный характер. Отчуждение способствовало получению нового статуса, повышению уже имеющегося общественного престижа и уважения, то есть передача собственности в другие руки давала гораздо больше влияния, чем ее сохранение или накопление⁶³.

Богатому необходимо было быть щедрым. Казахская поговорка «Ердің малы – елдің малы» (букв. «Скот мужчины – скот народа») свидетельствует об общности имущества в прошлом, с одной стороны, а с другой – о щедрости, как неотъемлемом признаке

⁵⁸ Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье // Средние века. Сборник АН СССР Ин-т истории. Вып. 31. М., 1968. С. 184.

⁵⁹ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 65.

⁶⁰ Тронов В. Д. Материалы по антропологии и этнологии киргиз // Зап. РГО по отделению этнография. СПб. 1891. Том XVII. Вып. 11. С. 55-56.

⁶¹ Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. С. 100.

⁶² Тронов В. Д. Указ. соч. С. 55.

⁶³ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 65.

богатого человека. В этой связи примечателен ответ героя сказки «Щедрый человек» (в ред. И. Алтынсарина) на вопрос: «Щедрый, бог дал – вам богатство, вы даете людям деньги, пищу, голым – одежду, бездомным – кров и, несмотря на это, как последний бедняк, рубите дрова, возите сено, подвергая себя лишениям... Какая тому причина?» – дается следующий ответ: «...если я считаю богом данное мне богатство лишь мне принадлежащим и не буду тратить его куда следует, а большую часть буду проедать и расходовать на себя, то боюсь оказаться грешным перед хозяином, который дал мне богатство»⁶⁴. По всей видимости, в сознании казахского народа богатство одного человека требовало перераспределения среди коллектива, а сама раздача богатства приобретала форму редистрибуции. Раздача полученного от Высших сил – вот в чем обязанность щедрого. Угощение на пиру, таким образом, одновременно составляло и раздачу, и жертву. Раздача пищи, продуктов, предметов, вещей на бесплатной основе – *gratis* (даром, бесплатно) – у казахов называлась *шүлен тарату, шүлен*; индивид, производящий раздачу – *шүленгір*. Слово *шүлен* в соединении со словом *қой* означает потомство грубошерстной овцы⁶⁵. По всей видимости, *шүлен* изначально был связан с раздачей овец, а позднее трансформировался в раздачу вообще.

Обменные отношения у казахов обозначаются термином *алыс-беріс* (букв. «взять-дать») сродни латинскому *do ut des* (даю, чтобы и ты мне дал).

В казахском традиционном обществе действовали все те же универсальные законы дарения, описанные классиками теории обмена. Полученный дар обязательно отдаривался. В первой половине XIX в. по этому поводу писали: «Подарок, имеющий ценность, должен быть непременно отдарен большим подарком, но таковое обыкновение отдаривать в орде строго не соблюдается»⁶⁶. Получение дара требует возмещения, поскольку дары не свободны, и не бескорыстны. «В большинстве случаев это уже ответные поставки, совершаемые не только с целью оплаты услуг и вещей, но и для поддержания полезного союза, который не может даже быть отвергнут...»⁶⁷.

Обязательность обмена дарами у казахов передана поговорка-

⁶⁴ Алтынсарин И. // Собр. соч.: В 3-т. Алма-Ата, 1975. Т. 1. С. 121.

⁶⁵ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 10-том. Ү–Я (үрейлен – яшма). Алматы, 1986. 295 б.

⁶⁶ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 139.

⁶⁷ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц. М., 1996. С. 211.

ми и пословичными выражениями XIX в.: «*Берсең аларсың, ексең оларсың*»⁶⁸, «Получивши – дашь, посеешь – пожнешь»⁶⁹, «Польется из посуды то, что ты в нее налил»⁷⁰, «*Берген жомарт емес, алган жомарт*» – «Не тот щедр, кто дает, а кто берет (не боясь, что у него тот выпросит что угодно)»⁷¹, «Сват, одаривший другого свата, все равно что друзья обнявшиеся»⁷², «*Алаган қолым береген*» – «Рука, умеющая брать, умеет и сама давать». Приведенные выражения схожи с тюркскими изречениями XII–XIII вв. «*Берген қол барінен де құтты болар*» (букв. «Дающая рука – счастливее всех») ⁷³, «*Пайдалы мал – жұмсаған, берген мал, бермеген мал – апаратын көрге амал*» (букв. «Полезный скот – использованный, отданный скот, не отданный скот – могиле предназначенное средство») ⁷⁴. Они, в свою очередь, созвучны строкам древнескандинавской «Эдды»: «отвечать подарком на подарок», «скупой всегда боится подарков», «подарок данный всегда ждет ответного подарка». Х. А. Аргынбаев использует при разъяснении отношений обмена у казахов казахскую поговорку «*Алмақтың да салмағы бар*» (букв. «Только тот может рассчитывать на взятие, кто сам потратился») ⁷⁵.

Экономическая особенность в обменных отношениях казахов выражалась в нерациональности и превалировании социально-правовых черт в условиях родового общежития. Дарообмен происходил в основном между взрослыми мужчинами, имеющими свой надел (*ениш*) ⁷⁶. Уважение к старшему по возрасту, по чину проявлялось в том числе и в преподнесении в знак уважения подарка. Степные аристократы во время посещения любого аула не могли отказаться от подарка хозяина кибитки, в которой останавливались ⁷⁷. Правителям и уважаемым особам делались подно-

⁶⁸ Алтынсарин И. // Собр. соч.: В 3-т. Алма-Ата, 1975. Т. 1. С. 206.

⁶⁹ Этнографические материалы, собранные и переведенные А. А. Диваевым // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. / Под ред. И. И. Гейера. Ташкент, 1895. Т. 4. 1895. С. 122.

⁷⁰ Там же. С. 119.

⁷¹ Образцы казахской народной литературы: Тексты и переводы. Алматы, 2004. С. 181.

⁷² Там же. С. 182.

⁷³ Сөз атасы: Мақал-мәтелдер мен қанатты сөздер V–XVII ғасырлардағы жазба ескерткіштердің материалдары бойынша құраст. жинақ. / Түсініктерін жазған Ә. Құрышжанов. Алматы, 1987. С. 24.

⁷⁴ Там же. С. 117.

⁷⁵ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 228 б.

⁷⁶ Сборник киргизского обычного права. Верный, б. г. С. 16.

⁷⁷ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Култепеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 139.

шения в виде вареного и сырого мяса: *согым*, *сыбага*⁷⁸. Дарами обменивались побратимы-тамыры. Воин, охотник, бий, человек, приехавший с базара, обязаны были дарить. Сообщившего радостную весть принято было одаривать. Воин, возвращавшийся с добычей, делился со всеми, кто просил у него подарок – *сауға*. С охотника требовали в качестве подарка дичь – *сыралқы*.

Особым подарком отец должен был одарить дочь в первый ее приезд в качестве замужней женщины или после рождения ею первенца. Купившему обнову давали подарок под названием *байгазы*. С человека, который застал женщин за валянием кошмы, требовали подарок – *жүн салу* (букв. «класть шерсть»).

Письменно дарение не оформлялось⁷⁹. К объектам, не подлежащим отчуждению, у казахов относилась родовая собственность, а именно: «недвижимое имущество, расположенное в пределах родовых стойбищ, кибитка (юрта), оставшаяся от предков, со всем убранством, утварью и доспехами этих предков»⁸⁰. Орудия скотоводческого хозяйства *көген*, *желі*, *бас жіп* (привязи для ягнят, жеребят и верблюжат, телят и коров), *ноқта* (недоуздок для жеребят и верблюжат), *бида* (повод для верблюда), *жүген* (узда), *құрық* (укрюк для ловли лошадей) – не подлежали дарению или передаче в другие руки⁸¹, так как, согласно казахским народным поверьям, они были наделены магическими качествами. Запреты отдавать свои вещи чужим Д. К. Зеленин квалифицировал как «имущественные запреты». На основе огромного количества этнографических данных разных народов Евразии Д. К. Зеленин выделил четыре категории имущественных запретов: 1) табу дарения; 2) табу займа и обмена; 3) табу продажи; 4) табу на вынос вещей из жилища. Причем третий запрет генетически восходил к первым двум в качестве их производного⁸². По поводу данных запретов З. Фрейд отметил следующее: «На собственности человека, находящейся в постоянном употреблении, лежит неизменное табу для всякого другого, например, на его платье, оружии и орудиях труда»⁸³.

⁷⁸ Центральный государственный архив РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2380. Л. 68-69, 149 (об.), 152 (об.). Черновые записи чиновника особых поручений Пограничной комиссии д'Андре об обычаях казахского народа.

⁷⁹ Сборник киргизского обычного права. Верный, б. г. С. 16.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С. 132.

⁸² Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1935. / Сост. А. Л. Топоркова. Вступ. ст., подготовка текста и коммент. Т. Г. Ивановой. М., 1999. С. 183-184.

⁸³ Фрейд З. Тотем и табу // Тотем и табу: Сб. М., 1998. С. 44.

У казахов не принято было выпрашивать или дарить ножи и ружья: считалось, что нож – это опасный предмет⁸⁴. Зеленин, ссылаясь на евангельское изречение: «Взявшие меч от меча и погибнут», – интерпретирует его как имущественное табу на оружие⁸⁵. У славян дарение ножа могло привести к ссоре, поэтому при этом прибегали к его ритуальной продаже за символическую цену. К такой же ритуальной продаже прибегали буряты при дарении ружья и ножа. У казахов предпочитают украсть или купить нож за символическую цену. В современной этнографической реальности в Казахстане наблюдается продажа за монетку цветочных ростков, овощной и ягодной рассады, при этом объясняется это тем, что если продать по реальной стоимости, то оставшиеся растения могут заболеть или погибнуть⁸⁶.

Итак, у казахов существовали особые юридические отношения, сущность которых сводилась к обязанности давать и праву получать подарки⁸⁷.

Дарение и обмен были нормами этического поведения казахов-кочевников. «Дарение у киргизов весьма развито; нет в их жизни ни одного торжественного случая, который не сопровождался бы более или менее значительными, обязательными подарками...» – отмечалось в конце XIX в.⁸⁸ «Институт дарения сильно распространен в киргизской степи...», – писали в начале XX в.⁸⁹. Нежелание вступать в отношения обмена могло повлечь за собой определенные общественные санкции, в результате которых человека могли подвергнуть изгнанию из рода и даже оставить его в полной изоляции. Общественно значимое для казахской родовой структуры было выше каких-то индивидуальных устремлений, так как традиционное общество проповедует принцип «механической солидарности» (по К. Манхейму) или «мораль орды» (по Э. Дюркгейму). На примере древних германцев К. Манхейм подчеркивал, что только послушание и однородность действий, основанных на традиции, способствуют достижению успеха, поскольку «...индивид еще не способен к индивидуальному видению мира и к ответственности в субъективном смысле. Этот

⁸⁴ Қазақ тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құраұлы. Алматы, 1998. С. 8, 23.

⁸⁵ Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1935. / Сост. А. А. Топоркова. Вступ. ст., подготовка текста и коммент. Т. Г. Ивановой. М., 1999. С. 247.

⁸⁶ Полевые материалы автора.

⁸⁷ Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886. Ч. I. Вып. I. С. 44.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. С. 93.

вид бытия и мышления может быть социологически объяснен, исходя из того факта, что вся группа в решающих ситуациях коллективно адаптируется к своим условиям жизни как единое существо, и индивид может спастись только в качестве части этого коллективного процесса адаптации, живя и погибая вместе с группой»⁹⁰.

Таким образом, в казахском традиционном обществе существовала особая форма экономических отношений, имеющих иррациональный характер. В данных отношениях отчуждению подлежала *ограниченная форма собственности*, имевшая переменный характер. Отношение к собственности, богатству также отличалось иррациональностью – богатый должен был быть щедрым, поскольку только расточительство открывает возможности для новых накоплений. Такие представления существовали в древнетюркскую эпоху и в пережиточном состоянии бытовали среди казахов еще в XIX в.

Многообразие форм дарения нашло отражение в нормах казахского обычного права. Правовые нормы регламентировали дарение в целом, обязывали в определенных ситуациях делать подношения и возмещать их.

Традиция дарения является существенным элементом в современной похоронно-поминальной, свадебной и семейной обрядности казахов.

Подарки *көрімдік* по-прежнему дарят в будничной жизни по поводу презентации индивида, прошедшего лиминальный обряд (новорожденный, невеста/жених), подарки *байгазы* преподносят в связи с приобретением нового жилья, любой обнове. Традиция дарения сохранилась у казахов зарубежья в рамках похоронно-поминальной и свадебной обрядности. Российский этнограф Ш. К. Ахметова достаточно подробно осветила сохранение данной традиции в родильной, детской, свадебной и похоронно-поминальной обрядности казахов Омской и Новосибирской областей России⁹¹.

У казахов каждому поводу соответствует свой подарок, имеющий самостоятельное наименование. Рассмотрению актов дарения и сопровождающих их обстоятельств мы посвятили вторую и третью главы настоящей монографии.

⁹⁰ Манхейм К. Диагноз нашего времени: Пер. с нем. и англ. М., 1994. С. 305.

⁹¹ Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск, 2002.

Этимология и семантика казахских терминов дарения

Человечество и его социальные институты не могут существовать вне общества, вне времени и вне особой коммуникативной символической системы, каковым является язык. Одной из существенных особенностей социальных институтов является не только трансформация составляющих их элементов, но и наличие специфических понятий, которыми они оперируют. Исследование состояния языковых отношений позволит опознать социальные отношения, их интенсивность и динамику, в нашем случае – социальные связи, инициируемые обменом в целом и дарением в частности. Обнаружить генетические истоки определенных терминов – задача нелегкая. Попытаемся ее решить, взяв за руководство допущение Э. Бенвениста о том, что «язык всегда содержит лишь небольшое число основных элементов, но эти элементы, сами по себе немногочисленные, могут вступать в большое число комбинаций. Самые элементы обнаруживаются нами именно через эти комбинации»⁹². Анализ терминологии очертит границы семантического поля казахских терминов обмена и дарения, следовательно мы подойдем к вопросу генезиса не только самих значений, но и традиции дарения этноса, поскольку значение лингвистической науки «таково, что языковые данные до получения более полных сведений являются основным доказательством для этнолога»⁹³.

Возможно, правильным было бы предположить, что своим происхождением семантическое поле казахских терминов дарения обязано тюркскому языку. В качестве иллюстрации к этому доводу мы приводим слова Ю. Баласагуни из «Кудатгу билиг», где он дает рекомендации «как должно обходиться с людьми простого звания», «с людьми учеными и знающими»: «Даренье – дарующим пользу приносит», «Одаривай их... Всегда угощай...», «И вольного даже в неволю заманишь, Когда его щедро задаривать станешь»⁹⁴. Ему вторит М. Кашгарский: **artut alıp anunıyl**

⁹² Бенвенист Э. Общая лингвистика: Пер. с франц. / Под ред. Ю. С. Степановой. М., 1974. С. 21.

⁹³ Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике: Пер. с франц. / Общ. ред., вступит. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой. М., 1990. С. 35.

⁹⁴ Баласагуни Ю. Благодатное знание. / Изд. подготовил С. Н. Иванов. М., 1983. С. 328, 330, 347.

/ **ɛḡgü tavar oyurluq** – «приняв дары, готовь / хорошие вещи для отдаривания»⁹⁵. Для нас эти слова – свидетельство эквивалентности и взаимности дарообмена среди средневековых тюрков, поскольку язык «*воспроизводит действительность*», он создает воображаемую реальность, одушевляет неодушевленное, позволяет видеть то, что еще не возникло, восстанавливает то, что исчезло, что в конце концов и делает язык орудием коммуникации между индивидами»⁹⁶.

Обратимся к раннетюркским руническим текстам. По мнению тюркологов, «рунические памятники представляют довольно «чистый» тип тюркского языка, не отмеченный какими-либо влияниями, за исключением ограниченного числа иноязычных лексических заимствований»⁹⁷. Памятники древнетюркской письменности содержат как литературный, так и народно-разговорный (диалектный) языки, которые сложились «на огузской основе с уйгурскими и кыпчакскими включениями» и демонстрировали отчетливую связь с народным языком и народным правом»⁹⁸. На сегодня древних письменных свидетельств на огузском языке не обнаружено. Основным источником сведений о его существовании является сочинение М. Кашгари, который заметил, что «огузы, тесно соприкасаясь с иранцами, многое потеряли в своем языке»⁹⁹.

Язык поэмы «мусульманского содержания» «Кудатгу билик» Ю. Баласагуни и научного трактата М. Кашгари «Диуани лугат-ит-тюрк» исследователи характеризуют как ранний караханидско-уйгурский (хаканаский, буграханский) литературный язык, сформировавшийся на территории государства Караханидов и впитавший огузо-уйгурскую основу престижного древнеуйгурского языка, включавшего элементы местных языковых особенностей¹⁰⁰. Основу древнетюркских письменных памятников составляло древнеуйгурское языковое ядро, имеющее вместе с тем значительное число лексических включений из санскрита, китайского и других языков¹⁰¹. Соответственно, генетически

⁹⁵ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 58.

⁹⁶ Бенвенист Э. Общая лингвистика: Пер. с франц. / Под ред. Ю. С. Степановой. М., 1974. С. 27.

⁹⁷ Кормушин И. В. Орхоно-енисейских надписей язык. / Языки мира: Тюркские языки. М., 1996. С. 93.

⁹⁸ Тенишев Э. Р. Тюркоязычных письменных памятников языки. / Языки мира: Тюркские языки. М., 1996. С. 37.

⁹⁹ Там же. 1996. С. 35.

¹⁰⁰ Там же. С. 36.

¹⁰¹ Тугушева А. Ю. Древнеуйгурский язык // Языки мира: Тюркские языки. М., 1996. С. 55.

связанный с древнетюркским казахский язык мог вобрать в себя данные иноязычные включения. Сегодня, по мнению специалистов, около 15 % от общего объема казахской лексики составляют арабские, иранские и монгольские элементы. Данные языковые включения – следствие этнических контактов¹⁰² и смешения не только народов, но и рас. В особенности это касается древнеиранского языка, на наречиях которого говорили древние насельники Казахстана – сакские племена. По мнению А. Н. Гумилева, казахи «...как и все крупные этносы, имеют много предков, т. е. этнических субстратов, спаявшихся в ходе истории в единую этническую систему, где реликты сделались элементами обновленного этноса»¹⁰³. Антрополог О. Исмагулов пишет по этому поводу: «Антропологическое изучение древнего и современного населения Казахстана показало, что главную роль в формировании морфологических особенностей казахов сыграл процесс метисации древней местной европеоидной расы с пришлыми монголоидными группами»¹⁰⁴. Мнения антрополога и этнолога дают нам основание говорить о том, что, по всей видимости, в состав казахского языка вошли древние лексические пласты не только в результате заимствований языковых фактов, а по большей части в результате физической и культурной ассимиляции.

Иноязычные включения казахского языка широко используются в различных областях: религиозной, литературной, научной, культурной, правовой, административной, бытовой и т. д.¹⁰⁵

Вышесказанное позволяет предположить, что этимология казахских терминов дарения восходит к истории тюркского языка, лексика которого в ходе истории обогатилась за счет других народов благодаря как этническим, так и ассимиляционным процессам, в которых участвовали древние насельники казахских степей. Другими словами, при более близком рассмотрении казахские термины дарения в основе своей вполне могут иметь более древние, дотюркские, корни.

Основными казахскими терминами в значениях «дар», «дарить» являются *тарту*, *сый*, *беру*, *бағыштау* и их производные. Термины тесно связаны с конкретными социальными отношениями.

¹⁰² Кайдаров А. Т. Казахский язык // Языки мира: Тюркские языки. М., 1996. С. 253.

¹⁰³ Гумилев А. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. / Составление и общ. ред. А. И. Курчки. М., 1998. С. 215.

¹⁰⁴ Исмагулов О. Население Казахстана от эпохи бронзы до современности. Алма-Ата, 1970. С. 39.

¹⁰⁵ Кайдаров А. Т. Указ. соч. С. 253.

Образование слов в тюркских языках преимущественно основано на агглютинации. Основу казахских терминов *тарту* – подарок, *тарту ету* – дарить, *тарату* – раздавать составляет – *тар*.

Ряд ученых переводит древнеуйгурскую основу **tar** как «дар», а *tarhan*, соответственно, как «хан даров». Слова *дарқан*, *тарқан* в киргизском, казахском языках – «любимец», «награжденный» – связываются учеными с дарением. Мы считаем, что термин **tarxan** связан с церемониальным дарением, а также с обычным правом тюрков-кочевников. В древнетюркском языке **tarxan** означал титул или человека, освобожденного от податей и повинностей, любимца правителя, награжденного, прощенного им¹⁰⁶. В государстве Тимура существовала правовая норма объявлять всех жителей столицы *тарханами*, т. е. освобождать их от податей и повинностей в связи с большими событиями в царствующем доме¹⁰⁷. Причем В. В. Бартольд характеризует данную норму как принадлежность более древнего кочевого права.

Основа казахского «тарту», по всей видимости, связана с древнеуйгурским **tar**. Существует значительная литература, в которой высказаны четыре мнения о происхождении этого термина, в том числе – дотюркское¹⁰⁸. Дотюркская версия основывалась, возможно, на глаголе **dār** из восточносреднеперсидского диалекта (согдийский, хорезмийский), означавшем «иметь»¹⁰⁹, схожим с греческим **dōron**, армянским **tur**, славянским **daru**, от единого древнеиндоевропейского корня – **do**-¹¹⁰. Если сопоставить эти данные, то возникает мысль, что семантическая основа этих слов все же одна – древнеиндоевропейская. Сделав такое допущение, можно считать древнетюркский **дарт** (дар, подарок)¹¹¹ производным от древнеиндийского термина – **dātr**, имеющего непосредственное отношение к обмену дарами¹¹². Основа **dar**, имеющаяся в тюркских словах *дарға* (расходиться

¹⁰⁶ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «В», «Г» и «Д». М., 1980. С. 153.

¹⁰⁷ Бартольд В. В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Алматы, 1993. С. 180.

¹⁰⁸ Севортян Э. В. Указ. соч. С. 152.

¹⁰⁹ Бенвенист Э. Общая лингвистика: Пер. с франц. / Под ред. Ю. С. Степановой. М., 1974. С. 201.

¹¹⁰ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с франц. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М., 1995. С. 62.

¹¹¹ Севортян Э. В. Указ. соч. С. 156.

¹¹² Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 51-52.

ся, рассеиваться), *дарқан* (любимый, награжденный)¹¹³, является древней дотюркской семантической матрицей, связанной с церемониальным дарением. Наша мысль подтверждается также толкованием термина *тарту* в казахском языке, который означает «кому-либо специально предназначенный подарок», «посвященный кому-либо дорогостоящий предмет». Значения словосочетаний *тарту тартты* – «вещь, подаренная кому-либо из уважения», *тарту-таралғы* – «вещь, предназначенная для дарения» – говорят о том, что термин *тарту* применялся в случаях церемониального дароприношения только к определенного рода дарам и приношениям¹¹⁴.

Синонимом выражения *тарту-таралғы* выступает словосочетание *сый-сияпат*, которое мы рассмотрим позже. Примечательно, что *тарылга* в алтайском языке является одним из многочисленных синонимов **tuyma~tūjme** и означает крупную пуговицу, большую металлическую бляху на одежде шамана, на которой изображались солнце и луна¹¹⁵. По всей видимости, *тарылга* выступала как в качестве апотропеи, так и неперменного элемента богатырского облачения (*тарылга* нашивалась на штаны алтайского богатыря Кӧкюдей-Мергена)¹¹⁶.

Основа другого древнетюркского глагола **artur** со значением «дарить»¹¹⁷ от основы **tur** имеет, по видимому, прямое отношение к казахскому глаголу *тұр* – «быть», «иметь».

Словосочетание *сый беру* в казахском языке означает «давать подарок», «одаривать подарком». Казахский термин *сый* как нельзя лучше проясняет социальную природу дарения у казахов. Термин *сый* означает оказание особенного почтения, уважения, почестей, чествований, а также – преподнесение в различных ситуациях и обстоятельствах подарков, кому-либо предназначенную долю. Казахская пословица: «*Сыйға – сый, сыраға – бал*» – «На уважение – уважением, на пиво – медом» – передает всю суть общественных отношений обмена дарами, услугами и т. д., основанных на взаимном уважении у казахов. Отвечать добром на добро, уважением на уважение, почтением на почтение, на

¹¹³ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «В», «Г» и «Д». М., 1980. С. 156, 151-152.

¹¹⁴ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 9-том. Т-Ү (танертен – үрей). Алматы, 1986. С. 36-37.

¹¹⁵ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский языко-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 740.

¹¹⁶ Там же. С. 741-742.

¹¹⁷ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 58.

дар – большим отдаром. Близкие по сути отношения переданы в «Речах Высокого», одной из песен древнескандинавской «Эдды»; М. Мосс приводит их в самом начале своего «Очерка о даре»:

Следует быть другом
Для своего друга
И отвечать подарком на подарок;
Следует отвечать смехом на смех
И обманом на обман¹¹⁸.

Выражения *сыйга тартты* – «преподнес в подарок», *сыйлап берді* – «подарил», *сыйлық ету* – «подарить», *сыйлық тарту* – «преподнести подарок», *сыйлыққа тарту* – «приношение в дар», *сыйлық ретінде тарту етті* – «подарил в качестве подарка» свидетельствуют о широком спектре применения данного термина. Данный термин употребляется также в следующих словосочетаниях: *сый аяқ* – угощение для уважаемых гостей, *сый қонақ* – уважаемый гость¹¹⁹. Термин *сыйлық* означает также вещь, подносимую в качестве подарка. *Сыйлық* преподносился в качестве приза на конных скачках. В хакасском языке существует аналогичный термин – *сый*, *сыйых*, *сыйлых* в значении «подарок»¹²⁰. Хакасские пословицы с участием термина *сый* отчетливо обнажают всю архаику тюркской традиции дарения: *өдістіг сыйых*, *сыйых сызырындылыг* – «подарок требует отдарка», *сыйлаан ниме тикке парбас*, *нандыты айланар* – «подаренная вещь не уйдет понапрасну, вернется с ответом», *ат мұндүріп сыйлаза*, *анаң харозын нандырар* – «если (кто-либо) подарит коня под седло, то ему вернут такой же отдарок».

Термин *сый* часто используется в сочетании с другими словами. Так *сый-сауқат* означает «получить/оказать уважение или подарок», *сый-сыбаға* – «подарок, полученный в результате дележа»¹²¹, *сый-сияпат* – «подарок, преподнесенный уважаемому человеку»¹²².

Термин *сияпат* является производным от арабского термина *зийяфат*, означающего «угощение, гостеприимство, радушие», и связан, очевидно, с дарением в рамках гостеприимства¹²³.

¹¹⁸ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц. М., 1996. С. 295.

¹¹⁹ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 8-том. П–Т (планетарий – таңдыру). Алматы, 1985. 450 б.

¹²⁰ Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999–2002. С. 127.

¹²¹ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 8-том. П–Т (планетарий – таңдыру). Алматы, 1985. 453 б.

¹²² Там же. С. 454.

¹²³ Рустемов Л. З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алма-Ата, 1989. С. 123.

Сыйлас означает отношения взаимного уважения, согласия, солидарности и единения, заключение дружбы. В казахской поговорке «*Сыйласқанға не жетсін, сөйлескенге не кетсін*» (букв. «Что может превзойти взаимное уважение, что исчезнет, если поговорить») раскрывается вся суть термина *сый*. А его производные *сыйлау* (почтение, уважение, преподношение, дарение, угощение), *сыйласу* (уважать друг друга, быть в дружеских отношениях с кем-либо) явственно указывают на социальную природу дарообмена у казахов¹²⁴.

Вместе с тем термин *сый* может иметь значение не только социального порядка. В зафиксированном М. С. Мукановым предании о возникновении казахского рода *сыбан*, крупнейшего подразделения племени керей Среднего жуза, говорится, что у Балги – сына основателя родов ветви Ашамайлы Танаш бия и его жены Патшайым – родился сын Азим. Балга умирает совсем молодым и его жена с сыном уезжает к своим родственникам. После этого события все дети, родившиеся у Патшайым, умирают. И тогда Танаш бий возвращает из аула сватов своего единственного наследника – внука Азима, первенца умершего сына Балги. Приезд Азима оказался благотворным – в семье деда появляются на свет еще два мальчика. Связав эти события – возвращение внука и рождение мальчиков – Азима стали считать подарком судьбы и дали имя Сыйбала (*сый* – «подарок» + *бала* – «дитя»). Со временем имя Сыйбала трансформировалось в Сибан, которое и стало номинацией одного из крупных родов племени керей¹²⁵. Предание о Сыйбале говорит о том, что, возможно, с термином *сый* казахи связывали симпатическую магию, способствовавшую рождению здоровых детей.

Казахская глагольная форма *бер* – дай – также требует разъяснения, поскольку в древнетюркском языке **ber** означал «дарить, давать, вручать, даровать», а **bergu** – «дар»¹²⁶. Современный казахский тюрколог Н. Базылхан также переводит термин **ber** как «дающий, дарующий»¹²⁷. Положения, разработанные Э. Бенвенистом, позволяют нам усомниться в тюркском происхождении данного термина. Основываясь на его исследованиях, мы можем предположить, что исходной матрицей древнетюркского

¹²⁴ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 8-том. П–Т (планетарий – таңдыру). Алматы, 1985. 454 б.

¹²⁵ Муканов М. С. Из исторического прошлого: Родословная племен керей и уак. Алматы, 1998. С. 42.

¹²⁶ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 95.

¹²⁷ Базылхан Н. Монғолияның Баян-Өлгий аймағындағы көне түрік бітіктердің жаңаша оқылуы // Отан тарихы. 2003. № 2-3. С. 96.

ber, скорее всего, является **barō, bara** – с авест. «приносить»¹²⁸, связанное с жертвоприношением. В современном казахском языке глагол *беру* по-прежнему имеет отношение к обменным отношениям и дарению. Примечательно, что существительное *ас* (поминальное жертвоприношение) применяется в паре с глаголом *беру* – «давать», а не *тарту* – «дарить».

Часто в значении «подарок» у казахов используется слово *жол* (букв. «дорога»). *Жол* – это дар в знак уважения, предназначенный кому-либо подарок, а также обычай – *ырым*¹²⁹. Значение термина позволяет предположить его связь с дарением в рамках гостеприимства. А характер дара *жол*, как *ырым*, дает нам основание говорить о его связи с магией. «*Жолын берді*» (букв. «дали его дорогу») означало преподнесение подарка в соответствии с половозрастным, социальным положением. Казахская пословица «*Орамал тон болмайды, жол болады*» (букв. «Платок не станет шубой, но откроет дорогу») говорит о том, что важна не стоимость подарка, а возможность нового знакомства, новых отношений, которые могут возникнуть в результате дарения недорого подношения. В данном случае платок имеет характер **opening gift** – «открывающего дара», т. е. подношения, с которого начинаются новые отношения, сопровождающиеся обменом подарками.

Также часто в казахском языке в значении «дарить» используется термин *атау* (букв. «назвать, название») ¹³⁰. Обычно ода-ривающий произносил формулу: «*Мен атаймын...*» – «Я называю...» – затем следовало название содержания дара (домашнее животное, вещь).

В религиозной традиции прочтения молитв на арабском языке у казахов используется слово *багыштау*, подразумевающее посвящение молитв Богу, затем следует длинное перечисление от кого (называют покойников). Термин возводится лингвистами к согдийскому **byš** – «дарить, наделять», отсюда **bayyš** – «подарок», **bayyš-la** – «дарить, наделять». В значении «дарить, посвящать» данный термин используется в турецком, азербайджанском, туркменском, гагаузском, татарском, кумандинском, балкарском, ногайском, каракалпакском и казахском языках¹³¹.

¹²⁸ Бенвенист Э. Общая лингвистика: Пер. с франц. / Под ред. Ю. С. Степановой. М., 1974. С. 247.

¹²⁹ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 4-том. Ж–Қ (жаттанды – кесу). Алматы, 1979. 148 б.

¹³⁰ Там же. С. 418.

¹³¹ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 793.

Далеко не все термины дарения у казахов рассмотрены в настоящей работе. В казахском языке существует значительное число терминов дарения, связанных в основном с обрядами перехода. Мы остановимся во второй и третьей главах на некоторых из них при анализе ритуального и церемониального обменов дарами.

Исходя из вышеизложенного, считаем, во-первых, что термины *тарту*, *багыштау*, *беру*, по всей видимости, являются дериватами согдийского (*‘dār’* – «иметь», *byš* – «дарить, наделять»), авестийского языков (*‘barō’*, *‘bara’* – «приносить») и проникли в тюркский язык во время активного продвижения тюркских народов на Запад. Здесь уместно следующее замечание Ф. Соссюра: «Язык *изменяется*, всегда только *изменяется*, но никогда не происходит возникновения или создания новой языковой данности, которая в своем существовании отличалась бы от того, что ей предшествует, и от того, что за ней следует» (курсив Соссюра)¹³². Сохранение в казахских терминах социального значения актов дарения позволило проследить их генезис, что, в свою очередь, определило степень трансформации их архаической семантики.

Архаика социального значения, заключенного в термине *сый*, передаваемая казахскими и хакасскими пословицами, дает нам основание предположить древность его происхождения, но вместе с тем его отсутствие в Древнетюркском словаре свидетельствует о более позднем его появлении, что говорит в пользу его собственно тюркской этимологии.

Итак, термины дарения казахов имеют отчетливый социальный характер. В особенности это относится к термину *сый* и его производным. Примечательно, что глагол *сыю* в переводе с казахского означает «влезть», «вместиться», «внедриться».

Термины *жол* и *атау* сохранили свое значение в современный период и в качестве терминов дарения обслуживают церемониальный дарообмен.

Лингвосемантический анализ обнаружил генетическую связь казахских терминов дарения с древним индоевропейским языком. Фонетическое сходство с архаическими понятиями, а также устойчивость значения социальных актов дарения подтверждает вывод Э. Бенвениста о высокой лексической стабильности

¹³² Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике: Пер. с франц. / Общ. ред., вступит. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой. М., 1990. С. 47.

терминов, связанных с традицией дарения¹³³. Архаическая семантика основных глагольных форм казахского языка в значении «дарить» дает нам основание предполагать сохранение в актах дарения древних представлений и верований, которые мы рассмотрим в следующем разделе.

¹³³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр./ Общая ред. и вступит. ст. Ю. С. Степанова. М., 1995. С. 61.

Роль ырым в дарообмене казахов

Устойчивость института дарения казахов кроется в константности и синкретизме его магической и социальной природы. По определению Э. Эванс-Причарда, магические ассоциации ситуативны; именно социальная ситуация наделяет магические ассоциации определенным значением и позволяет им обрести частное выражение в той или иной культурной форме¹³⁴. Выражение этой природы отчетливо обнаруживается в нерациональности дарений, особенно если обратить внимание на материальную ценность даров. Аксиальной здесь становилась не сама вещь, перемещающаяся от одного хозяина к другому, а ее прежний обладатель и сам акт отчуждения его собственности. Вещь, перемещающаяся в результате дарения, согласно традиционным представлениям, несет в себе частицу своего предыдущего хозяина – свидетельство контагиозных верований. Право собственности подразумевало помимо всего прочего «выражение тесной сопричастности обладателя с предметом обладания»¹³⁵.

Сам акт передачи-дарения имеет характер ритуала; вещь не может быть просто отдана, ее передают в торжественной обстановке со всей полагающейся в данном случае церемониальной атрибутикой. Ее важнейшим элементом является обязанность одариваемого компенсировать дар – культурный аналог прежнего хозяина – отдаром, содержащим частицу его собственной сущности. Дарообмен сочетает, таким образом, в себе как социальное, так и магическое, поскольку связывает обе стороны отношениями обязательности, обеспечивающими движение объекта – подарка – между субъектами дарообмена. Обмен сущностей одаривающего и одариваемого приводил в движение все последующие отношения. И последнее, возможно, наиболее значимое – взаимное одаривание являлось знаком доброй воли и доверия, что соединяло магическое и социальное в единый узел.

То, что в основе обмена дарами лежат неэкономические факторы, базировавшиеся на архаических представлениях, отмечали ведущие социальные антропологи, разработавшие ключевые

¹³⁴ Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. Пер. с англ. А. А. Елфимова; Ст. А. А. Никишенкова. М., 2003. С. 184-185.

¹³⁵ Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье // Средние века. Сб. АН СССР Ин-т истории. Вып. 31. М., 1968. С. 184.

тезисы теории обмена. Британский ученый Д. Д. Фрэзер видел в дароприношениях традиционалистские установки в желании умиловить, умиротворить Высшие силы, с тем, чтобы облегчить существование путем использования магических приемов, что превращало жертвоприношение в церемонию, обряд. При чем субъект поклонения и дароприношений постепенно забывался, подвергался трансформации, в то время как обряд менее подвергался влиянию времени. Отмечая завидное постоянство языческих привычек людей, Фрэзер подчеркивал, что дароприношения естественным высотам и деревьям, «... которые тысячу лет тому назад благочестивые еврейские цари запрещали, а пророки громили в своих проповедях, по-видимому, продолжают донныне существовать в тех же местах. Так, смены империй, революции в нравах и духовной жизни человечества, меняющие весь облик цивилизованного мира, совершаются, почти не затрагивая невежественное крестьянское население»¹³⁶. Ученик и последователь Фрэзера Б. К. Малиновский придал факторам дарообмена более ясное содержание, в основе которого он видел социально-психологические потребности индивида включиться в процесс социальной интеграции и солидарности

Отношения с людьми, с окружающим миром у казахского народа строились на основе древних религиозных представлений, где одно из центральных мест занимала магия, связанная с понятием ырым.

Магическое начало выражалось в архаических представлениях и верованиях, согласно которым в собственности (животные, все движимое и недвижимое имущество, пища) заключалась некая частица их владельцев, то есть вещь ассоциировалась с ее хозяином. Так, у казахов считалось, что в оружии батыра сохраняется его душа¹³⁷.

Ключевым в дарении для традиционного сознания являлась связь предмета с его владельцем. Особенно заметна в этом смысле роль контагиозной (заразительной) магии. Под контагиозной магией Д. Д. Фрэзер понимал «колдовские приемы, основанные на законе соприкосновения или заражения»¹³⁸. Представления, основанные на контагиозной магии, исходят «из того, что вещи, которые однажды находились в соприкосновении, пребывают в контакте постоянно», другими словами, здесь действует принцип

¹³⁶ Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете: Пер. с англ. 2-е изд., испр. М., 1985. С. 359.

¹³⁷ Казаки тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құрарұлы. Алматы, 1998. С. 25.

¹³⁸ Фрэзер Д. Д. Указ. соч. С. 19.

или закон контакта¹³⁹. В сочетании с законом контакта действовал закон подобия. Закон подобия лежит в основе гомеопатической или имитативной магии, где действует принцип «подобное производит подобное». Контагиозная и гомеопатическая магия образовывали, согласно Д. Д. Фрэзеру, симпатическую магию¹⁴⁰.

Идея отождествления собственности с его владельцем находит полную реализацию в актах дарения как целых предметов и вещей, так и их частей (по принципу **pars pro toto**), или дележа. Данная идея понимается как средство передачи части человеческой сущности и витальной силы и одновременно как способ их получения¹⁴¹.

С целью приобщения к благополучию обладателя вещи среди казахов был распространен обычай-ырым *киім алу* (букв.: «взятие одежды»). Так, у казахов бездетная женщина выпрашивала одежду многодетной и т. п. С этой же целью выпрашивали в качестве *ырым* первую рубашку новорожденного – *ит көйлек*. Как *ырым* брали одежду и вещи, бывшие в употреблении покойников, проживших долгую счастливую жизнь или отличавшихся добродетелями¹⁴². В таких случаях звучала следующая формула: «оның жасын бізге де берсін» (букв. «пусть нам достанется его долголетие»).

Обычай *киім алу* рассматривается Н. Ж. Шахановой как типологически близкий по значению с обрядом *слекей алу* («стирание слюны» с отчуждаемой скотины)¹⁴³. Продавая или делая подарок в виде животных, казахи оставляли у себя часть их слюны и не отдавали при этом узды лошади, верблюда, путалищ сокола и ошейника собаки¹⁴⁴. Отдавая одежду, казахи также оставляли себе ее часть. При раздаче одежды в качестве *саадака* (милостыни) полагалось отрезать с нее пуговицы¹⁴⁵.

Российский этнограф Д. К. Зеленин связывал манипуляции перенесения с магией счастья¹⁴⁶. Им выделялись различные фор-

¹³⁹ Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете: Пер. с англ. 2-е изд., испр. М., 1985. С. 20.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Георгиев Г. Дарение «повойника» в болгарской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. 2003. № 4. С. 52.

¹⁴² Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 19 б.

¹⁴³ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 68.

¹⁴⁴ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Марғұлана. Алма-Ата, 1958. С. 163-164.

¹⁴⁵ Қазақы тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құрарұлы. Алматы, 1998. С. 27.

¹⁴⁶ Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1935. / Сост. А. А. Топоркова. Вступ. ст., подготовка текста и коммент. Т. Г. Ивановой. М., 1999. С. 206-223.

мы «счастья» у тюрко-монгольских народов: *ырыс*, *рыс* – охотничье «счастье» у алтайцев, *хышык* – скотоводческое «счастье» у бурятов¹⁴⁷. По его определению, «счастье» живет в человеке, животном, вещах и способно «уходить», «переходить» от одного индивида к другому. Он также указывал на наличие собственного узкоспециального счастья у каждой производственной операции. Он давал следующее пояснение по этому поводу: «При передаче объекта другому лицу путем дарения, продажи и т. п., счастье должно уйти вместе с объектом – с вещью или с животным... В связи с этими магическими представлениями имущественные табу запрещают выдачу цельных предметов, отдачу вещей целиком: рекомендуется всегда оставлять часть вещи у себя, чтоб сохранить у себя обитающее в вещи счастье»¹⁴⁸.

Угроза утраты «счастья» ассоциировалась у казахов и с уходом из жизни людей или замужеством дочери. Замужество дочери у казахов могло повлечь за собой, согласно традиционным установкам, уход вместе с ней частицы благополучия всей семьи. Во избежание этого перед отъездом девушки в аул жениха кто-нибудь из семьи совершал обряд обведения: брали кусок мяса или другой пищи, заворачивали в лоскуток и обводили два-три раза над головой молодой, чтобы домашнее счастье не ушло вместе с ней¹⁴⁹. А. Х. Аргынбаев характеризовал манипуляции обведения как *ырым* и связывал их с присутствовавшими в народе представлениями об уходе счастья и благополучия вместе с невестой в другой род¹⁵⁰. Н. Ж. Шаханова связывает обряд обведения невесты с представлением о возможном уходе счастья и отождествлением семейного счастья с пищей¹⁵¹. Здесь же данный автор указывает на то, что казахский обряд перенесения домашнего счастья с уезжающей невесты на какой-либо вид пищи имеет аналогии у ряда тюрко-монголов.

Во второй половине XX в. казахстанскими этнографами было отмечено, что у казахов к доставшимся от предков предметам сохранилось большое почтение, они передавались по наследству, как

¹⁴⁷ Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1935. / Сост. А. А. Топоркова. Вступ. ст., подготовка текста и коммент. Т. Г. Ивановой. М., 1999. С. 208.

¹⁴⁸ Там же. С. 219.

¹⁴⁹ П., Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. М., 1878. Т. 137. С. 42.

¹⁵⁰ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 220 б.

¹⁵¹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 100.

наделенные чудотворной силой использовались с целью исцеления больных детей (вещи клали под подушку больного ребенка)¹⁵².

Описанные выше обычаи связаны с понятием «ырым» и демонстрируют наличие в сознании казахского народа архаических представлений о трансляции человеком части собственной сущности на все принадлежащее ему имущество, будь то люди, скот, вещи, пища, ответственность за деяния и т. п.

Термин *ырым*, по мнению тюркологов, является производным от древнетюркского **yrq*, означавшего «предсказание, пророчество, гадание»¹⁵³. *Yrym* (*yr* + афф. *-(a)m*) в современном словопотреблении у киргизского и башкирского народов применяется в значениях «поверье, примета, предзнаменование», «средство (лечебное)», «предрассудки, суеверия». В казахском языке слово *угум* сохранилось в значении «поверье, примета, предзнаменование», его производное – *ырым-сырым* – подарки, связанные с народным ритуалом, обычаем и традицией. В хакасском языке *ырым* означает «предсказание, пророчество», «счастье»¹⁵⁴.

Казахи о себе говорят: «*Қазақтар ырымшыл халық*» (букв. «Казахи – народ, верящий в приметы, предзнаменования, почитающий обычаи предков»). Действительно, *ырым* выполняет важную роль как в повседневной жизни, так и во время празднеств и ритуалов. Очень точно отметил роль *ырым* в жизни казахского народа Ч. Ч. Валиханов: «*Рым*, т. е. обычаи, соблюдение которых в шаманстве избавляло от несчастий, а нарушение вело за собой какое-нибудь бедствие; одним словом, те простонародные обычаи, которые европейцы называют у себя суевериями или предрассудками, а в шаманстве они и составляют обрядовую часть их веры»¹⁵⁵. Русским исследователем В. фон Герном также было подмечено, что казахи даже нуждались в *ырым*, значение которого переводилось им как «добрый знак или вообще примета, при каком-либо начинании или важном в киргизском быту деле»¹⁵⁶.

Согласно Толковому словарю казахского языка, *ырым* – это

¹⁵² Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. С. 231.

¹⁵³ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский языко-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 613.

¹⁵⁴ Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999–2002. С. 232.

¹⁵⁵ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 163.

¹⁵⁶ Герн фон Вл. Из записной книжки. Этнографические заметки. Характер и нравы киргизов-казаков // Памятная книжка Семипалатинской области на 1899 г. Семипалатинск, 1899. С. 13.

древняя традиция, предполагающая выполнение различных обычаев и обрядов, подразумевающих благотворящее намерение, побуждение¹⁵⁷. *Ырым*, по мнению казахстанских этнографов, – это «разные, имеющие магическое значение мелкие обряды и действия древнего происхождения, исполнение которых якобы принесет счастье, благополучие, удачу или же предотвратит неудачу и несчастье, а также всякие приметы, по которым следует действовать знающему их значение человеку при начинании или исполнении какого-либо дела¹⁵⁸. Так, при разъяснении обряда *баланы қырқынан шығару* (выведение младенца из сорокодневья) А. Х. Аргынбаев применяет различные производные от существительного *ырым*: *ырымын жасайды* (букв. «творит ырым»), *ырымын береді* (букв. «дает ырым»)¹⁵⁹. Выражение *ырымын жасайды* применяется и тогда, когда нет возможности провести ритуал полностью, и его участники проводят его в сокращенном варианте – важно соблюсти традицию. Выражение *ырым қылайық* означает, в том числе, желание заполучить любую вещь, принадлежащую успешному, удачливому, уважаемому, почтенного возраста индивиду и т. д. Данные толкования подтверждают наше положение о том, что в основе *ырым* заложено магическое начало. Исполнение *ырым* – *ырымдау*, таким образом, является собственно магической манипуляцией.

Сходство казахских *ырым* с обычаями, описанными в русских волшебных сказках, было очень точно подмечено еще Ч. Ч. Валихановым¹⁶⁰. Герой сказки должен был оставить часть наряда или снаряжения от волшебного помощника (волк, девица), и только тогда тот мог вернуться в свое прежнее состояние.

Ырым лежал в основе сватовства: с целью приобщиться к уважаемой и известной семье старались заполучить из нее дочь в снохи. О таких женщинах говорили: «*Қасиетті, қадірлі жерден шыққан келіміз*» (букв. «сноха, вышедшая из достойного/освященного, почетного/уважаемого места»).

Лечение животных с использованием священных предметов у казахов также называлось термином *ырымдау*, под которым Х. Бабахумар понимает сочетание ритуальных манипуляций с

¹⁵⁷ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 10-том. Ү–Я (үрейлен – яшма). Алматы, 1986. 412 б.

¹⁵⁸ Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. С. 226, 231.

¹⁵⁹ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 100 б.

¹⁶⁰ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Марғұлана. Алма-Ата, 1958. С. 163-164.

вербальной магией и привлечением вотивных атрибутов¹⁶¹.

Соблюдение *ырым* у казахов было строго обязательным. Ч. Ч. Валиханов связывал *ырым* с понятиями *кие* (сверхъестественная позитивная сила), *құт* (идея счастья, соединенного с богатством) и *кесір* (бедность, любое зло)¹⁶². Если *кие* – это сакральная сила, содержащаяся в природных стихиях, живом (люди, животные), предметах, то употребление обладающих *кие* материальных объектов в обрядах позволяло приобщиться к их *құт*, а неисполнение обрядов наказывалось: *кие* трансформировалось в *кесір* – карательную силу всего, обладающего *кие*.

Остается добавить, что наряду с благожелательными *ырым* у казахов также существовали *ырым* обратного порядка, а именно – магические действия или приемы, приносящие несчастье, неудачу.

Таким образом, под *ырым* мы понимаем собственно сам магический процесс или систему ритуальных действий, в ходе которых происходит сепарация *кие* из *киелі* в *құт*, – вот главная цель исполнения *ырым*. То есть *ырым* – это процесс выделения части сакральной силы из сакральной целостности, которая проистекает из живого или неживого и трансформируется в *құт*. Неисполнение же *ырым* оборачивалось выделением из этих же самых священных объектов *кесір* – зла, поскольку *ырым* обладает наряду с *кие* позитивной силой и *кесір* – негативной. Кроме того, *ырым* творили с целью получить позитивный толчок, в желании изменить жизнь к лучшему. Обязательность исполнения *ырым* являлась жизненной потребностью, а не строгой нормой поведения, поскольку отправление магических манипуляций приводило в движение благодатную силу, одновременно наделявшую исполнителей обряда счастьем, здоровьем, богатством, охраняя их при этом. Исполнение *ырым* – это стимуляция к высвобождению некоторой части благодатной силы.

Выражение «қазақ ырым етеді, ырым қырын кетеді» (букв. «казахи ырым совершают, а ырым соскабливается») говорит, что не всякий *ырым* может исполниться. Данное выражение свидетельствует о трансформации отношения в народном сознании к магии, связанной с *ырым*.

¹⁶¹ Бабахумар Х. Магия в традиционной практике скотолечения у казахов // VI Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. 28 июня – 2 июля 2005 / Отв. ред. Ю. К. Чистов. СПб, 2005. С. 446.

¹⁶² Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 166-167.

Язык изобилует выражениями, доказывающими огромное значение контагиозной магии в жизни казахов. Одним из вариантов казахских благопожеланий является следующая фраза: «Жұғысты болсын!» (букв. «пусть пристанет, прилипнет»), которая фонетически и генетически связана с древнетюркским **жукды** – прилипло¹⁶³. Термин **жакды** аналогичен казахскому *жақты*, означающему «смазывать», «намазывать», – свидетельство наличия представлений, связанных с контагиозной магией. О ее роли также свидетельствуют глаголы *тию* (прикоснуться), *алу* (взять, принять). Считалось, что от хорошего человека можно обрести милость, даже получив его благословение: «...бата сұрайық, жақсыдан тиер шарапат»¹⁶⁴. Казахский *шарапат* Л. З. Рустемов связывает с арабским *шараф* и переводит его как «благо, добро, то, что служит удовлетворению каких-либо человеческих потребностей, доставляет удовольствие»¹⁶⁵.

Наиболее выразительным носителем архаики выступает казахская традиция дележа. Доля, полученная в результате дележа, рассматривалась казахами в качестве дара. Существовали многочисленные названия подарков, полученных в дележе и раздачах.

Цель дележа – приобщение к удаче, богатству и т. п. В этом же смысл казахских обычаев *хан талау* (расхват ханского имущества), давать *жыртис* (раздача ткани, от слова «жырту» – разрывать), давать *сарқыт* (раздача остатков угощения с пиршественного стола). Делиться приходилось всем, и в том числе степным аристократам, которые, получив подарок, делили его со всеми присутствующими. В случае, если он медлил поделить, любой из присутствующих мог принудить его сделать это¹⁶⁶. Этнограф А. Т. Толеубаев справедливо связывал обычаи давать *жыртис* и *сарқыт* в рамках свадебной обрядности с казахским поверьем приобщения¹⁶⁷.

Дележ в традиционном обществе выглядел как распределение, выделение каждому его доли (*үлес*). Слово *үлес* в казахском языке имеет синонимы *сыбага*, *тиесі* и означает также дележ,

¹⁶³ Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік)/ Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Т. 3. Алматы, 1998. С. 88.

¹⁶⁴ Төрт батыр. Алматы, 1990. 85 б.

¹⁶⁵ Рустемов Л.З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алма-Ата, 1989. 302 б.

¹⁶⁶ Сиверс И. Письма из Сибири // Сиверс И. Письма из Сибири, Фальк И. П. Описание всех национальностей России: Пер. с нем. Алматы, 1999. С. 83-84.

¹⁶⁷ Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX-начало XX в.). Алма-Ата, 1991. С. 32.

распределение¹⁶⁸. А вещь, доставшаяся в результате дележа, называется *үлестік*. Существительное *тиесі* (букв. «прикоснувшийся», от глагола *тию* – «прикасаться, приставать») тождественно по значению древнетюркскому **jakды** – «прикоснулся», о котором мы писали выше.

Рассмотрим обряд *хан-талау*, описанный во второй половине XIX века Л. Ф. Баллюзеким и И. Г. Андреевым. Согласно информации Л. Ф. Баллюзека, народ съезжался к ставке своего кандидата «с предложением торжественного принятия этого звания... посадив его на белую кошму, поднимали на ней лучшие представители народа и носили так на своих руках по всему собранию. После чего кошма разрывалась на мелкие куски каждым присутствовавшим тут верноподанным в знак участия своего при избрании...»¹⁶⁹. Не менее интересные данные о возведении в ханы султана Абылая даются И. Г. Андреевым. Его описание и попытка интерпретации этого обряда имеют важное для нас значение.

Главная цель лиминального обряда *хан талау* – изменение социального статуса. В результате данного ритуала кандидат поднимается на высшую ступень власти, он становится ханом. Для достижения такого статуса он проходит через завуалированное и уже не ярко выраженное унижение. Анахронизмы эпохи первобытности обнаруживаются в разрывании кошмы, на которой поднимали хана, его парадного платья и в том, что новоиспеченный хан должен был лично, из своих рук угощать каждого присутствующего¹⁷⁰. В описанных В. Тэрнером ритуалах возведения кандидат в вожди, чтобы «подняться вверх по статусной лестнице... должен спуститься ниже статусной лестницы»¹⁷¹. В казахском обряде вступление в ханское достоинство стоит на более высокой эволюционной стадии.

Советский историк В. В. Бартольд считает традицию восшествия на престол хана старым монгольским обрядом¹⁷². Между тем аналогичный обряд существовал еще у древних тюрков. Восседавшего на войлоке хана сановники обносили по солнцу девять раз, девятикратно поклоняясь ему. Затем следовал

¹⁶⁸ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 9-том. Т–Ү (танертең – үрей). Алматы, 1986. 544 б.

¹⁶⁹ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культеев, М. Г. Матвеев, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 218.

¹⁷⁰ Андреев И. Г. Описание средней орды киргиз кайсаков. Алматы, 1998. С. 37.

¹⁷¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. / Сост. В. А. Бейлис. М., 1983. С. 231.

¹⁷² Бартольд В. В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Алматы, 1993. С. 183.

не менее важный момент: хана сажали на его лошадь и туго стягивали ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно спрашивали, сколько лет он может быть ханом¹⁷³. Эта часть обряда у казахов в XVIII в. уже отсутствовала. Если у В. Тэрнера описаны два самостоятельных ритуала, состоящих из низведения, а затем вознесения вождя, то в случае древних тюрков данные ритуалы имели обратный порядок: первым был ритуал возведения, а за ним следовал ритуал символического убийства и последующего нового рождения. В казахском варианте первый ритуал генетически восходит к древнетюркскому, а второй – практически утрачен. Это очень отчетливо прослеживается в ритуале восхождения Абылая. Все собравшиеся были рассажены в три-четыре ряда, в соответствии с социальной иерархией, вокруг хана, расположившегося на самой тонкой и белой кошме¹⁷⁴. Затем следует торжественное оглашение возведения в ханскую должность, поднятие хана на белой кошме его близким окружением, к которому затем присоединяются все остальные¹⁷⁵. Новоиспеченного хана обносят «по всему собранию»¹⁷⁶. И наконец, заключительный акт – расхват кошмы, разрывание богатого платья нового хана, а затем угощение ханом своих подданных торжественной трапезой из собственных рук¹⁷⁷. Необходимо отметить еще одно важное обстоятельство: расхват начинается только после того, как хан практически вступил в должность, т. е. он уже перешел из одного состояния в другое, качественно более высокое и почетное. У казахов индивид представляет интерес только после того, как он прошел лиминальный обряд и обрел качества более высокого социального порядка. Все присутствующие хотят приобщиться к нему как к носителю, в данном случае – высшей власти.

Поднятие на кошме – знак смены состояния лиминального существа – у казахов сохранилось. Акт поднятия означал торжественное восшествие нового государя, т. е. налицо трансформация семантики первой фазы обряда перехода, когда лиминальная личность отделяется от остальной группы, от ранее занимаемого статуса в социальной структуре, – идет процесс

¹⁷³ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 т. Т. 1. Алматы, 1998. С. 233.

¹⁷⁴ Андреев И. Г. Описание средней орды киргиз кайсаков. Алматы, 1998. С. 36.

¹⁷⁵ Там же. С. 37.

¹⁷⁶ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 218.

¹⁷⁷ Андреев И. Г. Указ. соч. С. 36-37.

его качественного преобразования, которое уподобляется одновременно смерти и новому рождению¹⁷⁸. В третьей фазе сохранились лишь отдаленные намеки на архаическую аномию.

В казахском обряде возведения на ханскую должность расхват ханского имущества с последующей его компенсацией всеми участниками демонстрирует кратковременную смену ролей: низы пародируют поведение верхов¹⁷⁹, экономическая состоятельность которых зависела от них – «коммунитас»¹⁸⁰. У Л. Ф. Баллюзека «... расхват ханского имущества, выражал честь иметь в каждом роде что-либо из имения благословенной особы и означал, между прочим, то, что отныне избранный будет содержаться на народном иждивении»¹⁸¹. Данное пояснение содержит два аспекта: желание «коммунитас» приобщиться к успешности «благословенной особы» посредством наличия любой вещи из его собственности и экономический. Первый аспект красноречиво свидетельствует об огромной роли контагиозной магии в представлениях казахского народа. Разрывание кошмы, равно как и разрывание одежды, имело целью получить частичку благополучия ее владельца.

Таким образом, обряд *хан талау* – красноречивое свидетельство тому, что в казахском традиционном обществе наибольший интерес представлял индивид, прошедший лиминальный обряд.

В раздачах лоскутков от одежды, отрезов тканей и остатков пищи также присутствует магия.

В рамках казахских обрядов перехода принято раздавать лоскутки, отрезки тканей. Лоскут ткани – *жыртыс* – рассматривался в качестве дара¹⁸². Согласно традиционным представлениям, связанным с контагиозной магией, получение *жыртыс* (от каз. *жырту* – разрывать) – лоскутка ткани – на свадьбе позволяет человеку приобщиться к счастью молодых¹⁸³. Процедура раздачи *жыртыс*, одежды или ювелирных украшений на похоронах, поминках, подразумевала у казахов приобщение к долголетию и социальному положению покойного, поскольку все упомянутые вещи прежде раздавали только на похоронах или поминках лю-

¹⁷⁸ Тэрнер В. Символ и ритуал. / Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. М., 1983. С. 168.

¹⁷⁹ Там же. С. 240.

¹⁸⁰ Там же. С. 170.

¹⁸¹ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Култылеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 218.

¹⁸² П. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. М., 1878. Т. 137. С. 49.

¹⁸³ Аргынбаев Х. Свадьба и свадебные обряды у казахов в прошлом и настоящем // Советская этнография. 1974. № 6. С. 73.

дей, проживших более 60 лет и имевших достаточно высокое положение в социальной иерархии общины или общества в целом. Лоскут ткани преподносился в качестве дара покойного за участие в его проводах на тот свет. Д. Х. Кармышева рассматривает разрывание ткани как эволюцию обычая разрывания одежды: «Хранение лоскутка ткани выражает связь живых с покойным. По представлениям казахов, с помощью оторванного кусочка одежды благодатная сила (*қасиет*) умершего передается живым. Казахи из этих лоскутков шили одежду для детей (в особенности головные уборы), чтобы малыши жили так же долго, как дед или бабка, и заслужили такое же уважение окружающих»¹⁸⁴. У киргизов такие лоскутки также сохранялись для детей, с тем чтобы они приобщились к долголетию своих дедов и прадедов¹⁸⁵. Разрывание, как магическое действие, уходит корнями в глубокую древность. У древних тюрков, согласно М. Кашгарскому, дорогая шелковая ткань разрывалась на лоскутки и раздавалась гостям, пришедшим на угощение к людям почтенного возраста и правителям. Такие подарки назывались *вышыш*, *бышыш*¹⁸⁶. Возможно, с ними связаны термины *пешкеш*, *пишкеш*, *бешкеш*, заимствованные русскими Оренбургской и Астраханской губерний и Дона, в XIX в. также означавшие подарок, гостинец, подачку, взятку, поборы¹⁸⁷.

О раздаче пищи с пиршественного стола у монгол писал еще Г. Рубрук¹⁸⁸. У казахов пища, оставшаяся после гостей и людей почтенного возраста, а также пища, принесенная с пиршества или после гостевого угощения, носит название *сарқым*¹⁸⁹. Считалось, что если дать малышу остатки угощения после батыра или акына, то на ребенка снизойдут их богатырские качества или искусство красноречия¹⁹⁰. Следовательно, «*сарқым*» – это пища, получившая часть жизненной силы и благодати тех, кого угощали ранее – приобретает тем самым характер ритуальной пищи, отведав которую, индивид приобщался к возможности достижения качеств и возраста почтенных людей и гостей.

¹⁸⁴ Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 258.

¹⁸⁵ Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельструп / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. С. 100.

¹⁸⁶ Кашкари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Т. І. Алматы, 1997. С. 423.

¹⁸⁷ Шипова Н. Е. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976. С. 79, 259.

¹⁸⁸ Прошлое Казахстана в источниках и материалах: Сб. 1. (V в. до н. э. – XVII в. н. э.) / Под ред. проф. С. Ф. Асфендиярова и проф. П. А. Кунте. 2-е изд. Алматы, 1997. С. 67.

¹⁸⁹ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 8-том. П-Т (планетарий – тандыру). Алматы, 1985. 180 б.

¹⁹⁰ Қазақы тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құрарұлы. Алматы, 1998. С. 18.

Существовала также традиция одаривания певца, исполнившего песню-импровизацию *тойбастар* (букв. «начинающего пир») одноименным подарком¹⁹¹. Во второй половине XX в. среди казахов наблюдался обычай раздачи ткани, разорванной на лоскутки 15-20 см *өңір, жыртис*, в которую до этого была завернута бутылка шампанского, преподнесенная тойбастару (тамаде), ответственному за организацию праздничной программы во время пиршественного застолья¹⁹². В настоящее время в г. Астане распространяется обычай, не имевший места в городе до момента перенесения столицы, под аналогичным названием *тойбастар*, когда в середине или в конце торжества на каждый стол преподносится блюдо – *табақ*, накрытое головным женским платком или отрезом ткани, под который кладут бутылку со спиртным (шампанское, водку), мужские сорочки, отрезы, а также женские головные платки и т. п. Один из сидящих за столом исполнением песни или стихов и т. п. получает право распределять сложенные на блюдо вещи между присутствующими¹⁹³.

В северных регионах бытовал ранее и существует по сей день генетически связанный с *тойбастар* обычай *дорба апару, қалта апару* или *қоржын апару* (букв.: преподнесение торбы, кармана или седельной сумки с карманами с двух сторон)¹⁹⁴. На торжество готовится несколько таких мешков с обеих сторон, имеется в виду – со стороны сватов. Причем торжество может быть не только свадебным, это может быть юбилей, пиршество в честь обряда инициации мальчика – *сүндетке отырғызу*, начала обучения в школе – *тіл ашар* и т. д. Мешок готовится женщинами (родственницей или подругой) согласно предварительным договоренностям как со стороны жениха/мужа/отца, так и со стороны невесты/жены/матери виновника торжества (юбиляра/ребенка). Мешок наполняется отрезами, женскими ювелирными украшениями или недорогой бижутерией, носовыми платками, подставками для заварного чайника (связанными крючком, сшитыми в лоскутной технике или из тонковыделанной кошмы с вышивкой) и различной мелочью (брелоки для ключей, расчески, игральные карты и т. п.), сладостями и горячительным (бутылка коньяка или шампанского или то и другое вместе).

¹⁹¹ Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. С. 62.

¹⁹² Там же. С. 226.

¹⁹³ Полевые материалы автора.

¹⁹⁴ Полевые материалы автора.

Стоимость вещей, которыми наполняют мешок, различна и определяется социальным и имущественным положением хозяев торжества. Во время перерыва в празднестве созываются все присутствующие на нем женщины для церемонии *қалта ашар* (букв. «открытие кармана»). Обычно мужчины не принимают в ней участия. Подготовившая *қалта* женщина по своему желанию или по согласованию с хозяйкой торжества выбирает женщину, которая открывает его. При поднесении *қалта* обычно озвучивается повод или стандартная формула, один из вариантов¹⁹⁵ которой мы здесь приводим:

Сый – сияпатымызбен
келіп тұрмыз,
Ата-бабаларымыз
салған жолдарымен
Қоржын әкелдік.

С подарками в знак уважения
мы пришли,
Дедами-прадедами
проложенной дорогой,
Принесли переметную суму.

Церемонии открытия мешка его хозяйка поручает той женщине, с которой существуют взаимные отношения дарообмена – *алашақ берешегі бар* (букв. «имеются отношения взять-дать») или той, которая на уровне данного мероприятия имеет статус социально значимого субъекта. Причем не важно, знает ли выбранный субъект особенности данного обычая или нет, здесь важен его социальный статус. Женщина, открывшая *қалта*, из рук его хозяйки получает за процедуру открытия самый дорогой подарок из числа находящихся в нем. Все предметы из *қалта* здесь же раздаются присутствующим женщинам. Процедура дележа происходит следующим образом: если гостей много, то просто на середину стола выкладывается содержимое *қалта*, а стоящие женщины сами разбирают вещи. Извлеченные сладости также делятся, а спиртное разливается и тут же распивается присутствующими. Сама процедура сопровождается словами: «*бізге да тиеберсін*» (букв. «пусть и нас коснется»), «*жұғысты болсын*» (букв. «пусть прилипнет»). Завершает процедуру торжественное одаривание хозяйки *қалта*. Старшая или самая уважаемая дама из женского представительства противоположной стороны мужа/жены дарит ей деньги или вещь. Затем открывается мешок другой стороны, и все опять в точности повторяется. Несмотря на доброжелательную, шутивную атмосферу надо сказать, что в церемонии *қалта ашар* все же проглядывают антагонистические черты соперничества обеих сторон. Значение

¹⁹⁵Полевые материалы автора.

имеет ценность и количество содержимого мешка, от чего зависит цена подарка для женщины, подготовившей *қалта*. Соотносится стоимость подарков, преподнесенных обеими сторонами, поскольку мешки приносятся обеими сторонами¹⁹⁶. Для снятия напряженности при разборе вещей из *қалта* в последнее время практикуется предварительная раздача номерков, что придает церемонии характер лотерейной игры.

У казахов Западной Сибири и Турции обычаи *қалта ашар*, *қоржын ашар* действуют в свадебной обрядности¹⁹⁷.

Обычаи *тойбастар* и *қалта ашар* свидетельствуют о сохранении на обрядовом и вербальном уровнях представлений о приобщении участников дележа к благополучию устроителей торжества.

В традиционном обществе люди старались получить хоть толику имущества, принадлежавшего их более удачливым собратьям. Воин, охотник, бий, призер конных или борцовских состязаний, приехавший с ярмарки, рынка, базара, обязан был делиться, раздаривать. У состоятельных казахов годовые поминки, свадьбы и другие торжества имели в своей праздничной программе скачки (байга), на которых выставлялись различные призы¹⁹⁸. Победителю доставались, в основном, моральное удовлетворение и слава¹⁹⁹.

Воин, возвращавшийся с добычей, должен был делиться со всеми, кто просил у него подарок – *сауға*²⁰⁰. Выражение *сауға беру* означало подарок, выделенный из военной или охотничьей добычи. Просьба получить *сауға* должна была быть удовлетворена. Отдававший не просто делился частью своей добычи и своей удачливостью, он, соответственно, мог рассчитывать на возврат *сауға* с получателя в момент возвращения того с поля битвы, поскольку такой обмен в основном происходил между взрослыми мужчинами.

¹⁹⁶ Полевые материалы автора.

¹⁹⁷ Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск, 2002. С. 37.; Сванберг И. Казахские беженцы в Турции. Исследование по культурному выживанию в условиях социальных перемен // История Казахстана в западных источниках XII–XX в.в. в 10 т. Пер. с англ. Б. М. Сужикова. / Сост. Г. М. Мендикулова. Алматы, 2005. Т. III. Ч. II. С. 388.

¹⁹⁸ Кальнин. Начало киргизских поминок и несколько слов о киргизском коневодстве // Журнал коннозаводства. СПб. 1873, № 5. С. 21; Тронов В. Д. Материалы по антропологии и этнологии киргиз // Зап. РГО по отделению этнографии. СПб, 1891. Том XVII. Вып. 11. С. 63.

¹⁹⁹ Герн фон Вл. Из записной книжки. Этнографические заметки. Характер и нравы киргизов-казаков // Памятная книжка Семипалатинской области на 1899 г. Семипалатинск, 1899. С. 14.

²⁰⁰ Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. С. 44–45.

Казахская пословица гласит:

<i>Батырдан сауға,</i>	С батыра – сауға,
<i>Мергеннен сыралқы.</i>	С охотника – сыралқы.

Термин **сайгат**, присутствовавший с 1174 г. и в древнерусском языке, означал также «военную добычу, трофей». По мнению П. Мелиоранского, **saurat** проник в древнерусский язык через монгольский посредством заимствования из казахского или турецкого и означал долю, добычу, подарок, вознаграждение. Существует также мнение, что слово *сайгат* в значении «подарок» относится к заимствованиям из половецкого²⁰¹.

Военная добыча также у казахов называлась *олжа* (нежданная прибыль), которая «*ортага салынады*» – «складывалась в кругу, середине» – и подлежала дележу²⁰².

Доставшееся в ходе раздела военной добычи называлось *сауға түскен*. Термины *сауға*, *олжа* кроме всего прочего обозначают понуждение, призыв к дележу добычи – «*Бір жолға қи, маған бер*» (букв. «в одну дорогу, (путь) отрежь, дай мне»)²⁰³. Поздравляя воинов «Олжа!» – «С добычей!», сородичи тем самым как бы домогались части их добычи. Дележ производился согласно социальной иерархии²⁰⁴.

Термин *олжа* в казахском языке означает «добычу, трофей» как охотника, так и воина; производные: *олжалану* – разжигаться, получить добычу, *олжалау* – добыть, *олжалы* – успешный, с добычей, *олжаға бату* – насытиться добычей. Просителей удовлетворяли невольницей, лошадью, овцой или вещью. Так, мать одной из главных героинь эпоса о Кобланды батыре – Карлыги – в свое время досталась ее отцу в качестве военного трофея:

*Қарлығаның анасын
Мұсылманнан олжалап
Алып келген қыз еді*²⁰⁵.

Сама Карлыга откупается путем отдачи в качестве трофея двух сестер-красавиц – Каникей и Тинекей – батыру Караману, который попросил у нее *сауға*²⁰⁶.

²⁰¹ Шипова Н. Е. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976. С. 271.

²⁰² Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Қазақ ССР Ғылым акад. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер ин-ты. Алматы, 1986. Т. 5. Батырлар жыры / Құраст. О. Нұрмағамбетова, Қ. Сыдыков. Жауапты шығарушылыр А. Айдашев, Е. Құдайбергенов. 1989. 24 б.

²⁰³ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 8-том. П–Т (планетарий – тандыру). Алматы, 1985. 209-210 б.

²⁰⁴ Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. С. 44.

²⁰⁵ Төрт батыр. Алматы, 1990. 111 б.

²⁰⁶ Там же. С. 133.

Дележ невольниц в эпических произведениях представляется наиболее эмоционально окрашенным. В казахском народе широко известна легенда «*Оқжетпес*» о красавице-калмычке, ставшей предметом раздора в войске Абылай хана на берегу оз. Бурабай и не пожелавшей жить в неволе.

Война любого масштаба делала женщину объектом захвата, в результате свободная женщина становилась добычей, трофеем – «*олжо катын*»²⁰⁷.

*Қыз деген ердің олжасы
Әлі жеткен алады*²⁰⁸.

Девушка – это добыча мужчины,
У кого достанет силы – возьмет.

Дарение, раздача невольниц связывается Р. С. Липец с эпохой военной демократии, со временем, когда возник героический эпос. Данный автор настаивает, что «в исторической действительности женщины были одной из основных частей военной добычи»²⁰⁹. Причем женщины являлись самым ценным трофеем при экспансии и самой драгоценной частью дани-контрибуции. Поскольку именно женщины представляли для социальной группы «ценности основного типа»²¹⁰.

За проявленную доблесть батыру могли предложить добычу на выбор. И выбор зачастую останавливали на прекрасных пленницах. М. С. Муканов приводит предание, согласно которому участвовавший в походе на туркмен Шыныбай из рода керей получил право выбора добычи за проявленное мужество. Молодой батыр остановил свой выбор на Зульфие, дочери убитого в походе туркменского феодала²¹¹. Потомков пленницы позже стали называть *түркпен тұқымы* (потомки туркмен) или *түркпен ауылы* (аул туркменов), имея в виду их происхождение от туркменки²¹².

По мнению же Х. А. Аргынбаева, попавших в плен женщин нередко брали в жены (*әйелдікке алды*), и за их счет росло число жен казахов. Захваченных молодых пленниц сначала делили между воинами, оставшихся раздаривали *саугалап шыққан туыстары алатын* – родственникам, которые встречали и просили с батыров подарки – *сауга*. Пленницы, полученные батыра-

²⁰⁷ Липец Р. С. «Завоеванная женщина» в тюркомонгольском эпосе // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 43.

²⁰⁸ Төрт батыр. Алматы, 1990. 27 б.

²⁰⁹ Липец Р. С. Указ. соч. С. 47.

²¹⁰ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 58.

²¹¹ Муканов М. С. Из исторического прошлого: Родословная племен керей и уак. Алматы, 1998. С. 43.

²¹² Там же. С. 45.

ми как доля, выделенная из добычи, – *батырлар үлесіне түскен* – или подаренные – *сауаға тиген*, могли стать женами²¹³. До первой половины XIX в. встречались случаи брака с захваченной пленницей, которую выпросили в качестве подарка *сауға ретінде сұрап алған*²¹⁴. Желание иметь красивую жену – предмет зависти и восхищения окружающих – было не чуждо казахской степной аристократии, ведь «*әйел ердің көркі*» – «женщина это украшение мужчины». Обладание красивой женщиной и вообще живыми существами немецкий философ Э. Фромм характеризует как «наивысшее наслаждение»²¹⁵.

В одном из эпизодов «Песни о Кенесары», переведенной на русский язык неким П. Р., описываются деяния младшего брата опального Кенесары Касымова – Наурызбая. Степной аристократ полностью соблюдал принятые тогда нормы:

Девушек рыдающих
Роздал он бойцам,
Но скота отбитого
Не коснулся сам.
Не велел слугам
Он скота касаться,
Чтобы тем врагам
Лучшим показаться.
...Как велит обычай,
Он делился вместе
Всякою добычей²¹⁶.

Дележу у казахов также подлежала добыча охотника. По мнению А. И. Мякутина, обычай давать *сыралыгу* – есть также «остаток древнего правила о дележе добычи, основанном на родовом начале»²¹⁷.

С охотника требовали в качестве подарка дичь – *сыралгы*. Дележ охотничьих трофеев производился согласно социальной и возрастной иерархии: первый трофей – султану, остальным – в соответствии с возрастом²¹⁸. Дележу подлежала только та дичь, которую охотник «еще не успел привязать... к торокам своего седла»²¹⁹.

²¹³ Арғынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 166 б.

²¹⁴ Там же. С. 154.

²¹⁵ Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986. С. 96.

²¹⁶ П. Р. Песня о Кенесары // Образцы киргизской поэзии в песнях эпического и лирического содержания, переложенных в русские стихи П. Р. Оренбург, 1885. С. 34-35.

²¹⁷ Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. С. 46-47.

²¹⁸ Там же. С. 47.

²¹⁹ Алтынсарин И. // Собр. соч.: В 3 т. Алма-Ата, 1975. Т. 1. С. 122.

Термином *байла* (букв. «привяжи») казахи называли находку или добычу, которая преподносилась в качестве подарка попутчику или другу. Исключение составляла первая добыча молодого охотника²²⁰. Сегодня среди казахских охотников существует обычай, в соответствии с которым получивший при разделе дичи первую добычу молодого охотника устраивает у себя угощение в честь первого трофея с приглашением всех участников охоты²²¹. *Байлау* всегда должен быть отдарен подарком под названием *баутагар* в виде денег или предмета; считалось, что не отдаривший *байла* может потерять скот²²².

Русский исследователь А. И. Мякутин квалифицировал обычай *сауга, сыралғы* как дарение, как «пережиток героических времен, когда киргизские батыры все свои силы посвящали на служение народу». Им отмечались строгость соблюдения данных обычаев у казахов, присутствие в них родового начала, исходившего из далекого прошлого, и наконец, он подчеркивал их схожесть с индусским, кельтским и древнеславянским правом. В отличие от дележа приза, полученного победителем байги, дележ военной добычи у казахов, по мнению А. И. Мякутина, более позднего происхождения: «добыча разделяется только между участниками, которые уже не считают нужным делить свою долю между всем родом». Однако проявление родового начала данный автор видит в «том, что лучшие по качеству предметы даются старшим по происхождению»²²³.

Случайно найденный клад у казахов также подлежал дележу. Такая отдача называлась *байлаган* (букв. «привязанный»)²²⁴.

Конные состязания (байга) включались состоятельными степняками в программу всех значимых событий: поминки, свадьбы и т. д. В качестве призов на скачках выставлялись рабы, огромное количество скота, слитки серебра, юрты и другие ценные вещи²²⁵. Х. А. Аргынбаев приводит массу источников, изобилующих фактами о том, что зачастую в число первых призов значались *құл* (невольник), *күң* (невольница), *жетім* (сирота)²²⁶.

²²⁰ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 8-том. П–Т (планетарий – таңдыру). Алматы, 1985. 33 б.

²²¹ Полевые материалы автора.

²²² Кенжеахметұлы С. Казахские народные традиции и обряды: Пер. с каз. З. С. Кенжеахметовой. Алматы, 2002. С. 40.

²²³ Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. С. 45.

²²⁴ Там же. С. 42-43.

²²⁵ Тронов В. Д. Материалы по антропологии и этнологии киргиз // Зап. РГО по отделению этнографии. СПб, 1891. Том XVII. Вып. 11. С. 63; Кальнин. Начало киргизских поминок и несколько слов о киргизском коневодстве // Журнал коннозаводства. СПб. 1873, № 5. С. 21.

²²⁶ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 139-140 б.

Весь приз, в основном, делился между сородичами и друзьями победителя²²⁷.

Призы, доставшиеся борцам, делились между его земляками, почтенными людьми, которые взамен давали ему *ырым* с приза²²⁸, т. е. символическую его часть. «Рым» играет важную роль на киргизских байгах (...) во всей киргизской степи», – подчеркивается фон Герном²²⁹. Раздаваемая доля называлась *табарик*²³⁰. Победитель в кокпаре (козлодранье) раздаривал свой приз по своему желанию²³¹. Показательно, что древнетюркский термин **ягышды** означает как участие в байге, так и дележ.

В рамках дележа приза на байге главным было не только посредством получения его части приобщиться к успешности его обладателя, но и то, что конные состязания, по всей видимости, в древности являлись составным элементом магических обрядов, поскольку имели «не только увеселительное, но и сакральное значение, что обусловило особо серьезное отношение к ним»²³².

В рамках гостеприимства подарки, которые привозил с собой гость, хозяин также распределял среди своих товарищей²³³.

Дележ предполагал как раздачу целых вещей, так и их частей, т. е. вещь разрывалась и раздавалась по принципу **pars pro toto** – часть вместо целого. Следовательно, при дележе важным было получить не целую вещь, а хотя бы ее часть, и тем самым приобщиться к успешности ее владельца. А для этого достаточно было получить часть этой вещи. Дележ у казахов основывался на особенностях отношений владельца и его собственности. В традиционной культуре они подразумевали очень тесную связь. На имущество владельца как бы нисходила часть его самого, то есть имущество инкорпорировало часть его сущности, которая отпечатывалась, оставляла свои отметины.

Советский этнограф Ю. И. Семенов считал, что делиться «людей заставляет не родство, а воля общества, содержание которой детерминировано системой производственных отношений; что же касается родства, то оно лишь определяет круг лиц,

²²⁷ Герн фон Вл. Из записной книжки. Этнографические заметки. Характер и нравы киргизов-казаков // Памятная книжка Семипалатинской области на 1899 г. Семипалатинск, 1899. С. 14.

²²⁸ Аргынбаев Х. А. Указ соч. 139-140 б.

²²⁹ Герн фон Вл. Указ соч. С. 13.

²³⁰ Аргынбаев Х. А. Указ соч. 59 б.

²³¹ Там же. С. 211.

²³² Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 222.

²³³ Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. 1. (V в. до н. э. – XVII в. н. э.). / Под ред. проф. С. Ф. Асфендиярова и проф. П. А. Кунте. 2-е изд. Алматы, 1997. С. 225.

внутри которого дележ является обязательным, причем как сам факт существования такого круга, так и все его основные особенности определяются характером системы производственных отношений»²³⁴. Круг людей, с которыми должен был делиться индивид, в казахском традиционном обществе ограничивался в основном пределами рода. Делясь с другими, он вместе с тем мог рассчитывать на долю при распределении общественного продукта, добытого другими участниками обмена. Современный российский исследователь Л. Ф. Попова рассматривает дележ у казахов как одну из архаических форм социально-экономических отношений. Она же отмечает, что «если в первой половине-середине XIX в. отношения дележа являлись одним из важнейших социальных регуляторов, то в последней четверти XIX в. их роль снижается в условиях многообразного воздействия на казахское общество индустриальной цивилизации»²³⁵.

По нашему мнению, природа дележа у казахов, принуждающая делиться, раздавать, раздаривать, помимо экономических, социальных и правовых составляющих имеет и магическую основу, заключенную в *ырым* – неотъемлемом элементе казахских обычаев и обрядов. Анализ функционирования такого явления, как *ырым*, в повседневной и ритуальной практике казахов – красноречивое свидетельство наличия у казахского народа представлений, тесно связанных с «магической картиной мира».

Таким образом, рассмотрение особенностей экономического и юридического быта казахского традиционного общества позволяет нам говорить о том, что собственность в традиционной культуре требует участия собственника в ее перемещении, где собственность – часть природного и социального.

Устойчивость архаизмов в экономическом и правовом быту казахского традиционного общества красноречиво говорит, что в нем еще функционировала выявленная М. Моссом идея о том, что отношения посредством обмена есть отношения душ субъектов, обменивающихся вещами, являющимися их культурными аналогами. Широко разветвленная система магических приемов и манипуляций, действовавшая во всех областях человеческого бытия (общественной, хозяйственной, международной и т. д.),

²³⁴ Семенов Ю. И. О специфике производственных (социально-экономических) отношений первобытного общества // Советская этнография. 1976. № 4. С. 112-113.

²³⁵ Попова Л. Ф. Отношения дележа у казахов (XIX в.) // VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов: Тез. докл. СПб., 2005. С. 218.

представляла собой систему средств защиты и своего рода «техники безопасности» традиционного общества²³⁶.

Лингвистическое исследование некоторых казахских терминов дарения позволяет констатировать как древнейшую их этимологию, так и устойчивость их палеосемантики.

Анализ социально-магической природы традиции дарения, ярко выраженной в казахских верованиях – ырым, дает нам основание говорить о наличии верований, связанных с симпатической магией, присутствующей в традициях дарения и дележа. Дарение – всегда социально-магический акт. Дар становится основанием новых социальных связей. Ответный дар демонстрирует принятие второй стороной обязательств договора, который определял дальнейшую судьбу отношений между сторонами.

Рассмотрение в настоящей главе разных аспектов дарения дает нам основание сделать вывод о том, что обмен дарами выполнял функцию важнейшего регулятора в общественной жизни казахского традиционного общества. В основе данной функции лежат архаические представления о синкретичности природного и социального – неразличимости владельца и его собственности, которая может быть отчуждена только во время торжественного обряда. Отчуждение в форме дарения могло быть реализовано только в рамках ритуала, где одна из сторон выступает в качестве донора, а другая – реципиента.

Таким образом, традиционный обмен дарами в казахской культуре восходит к архаике эпохи первобытности, а функционирование некоторых его форм в традиционном укладе жизни свидетельствует о его жизнеспособности.

Отношения между донором и реципиентом – это постоянный обмен ролями, приводящий в движение собственность обеих сторон, где объекты обмена – это культурные аналоги участников договора.

Ритуальная и церемониальная форма отчуждения собственности и их особенности станут предметом исследования во второй и третьей главах настоящей монографии.

²³⁶ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 283.

Глава 2. РИТУАЛЬНЫЙ ОБМЕН ДАРАМИ: ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ – НИСПОСЛАНИЕ

Доноры и реципиенты

Донорами и реципиентами в ритуальном дарообмене казахов выступают духи: духи-покровители – *nir*, духи предков – *аруақ*, святые – *әулие*. Применение здесь терминов «донор» и «реципиент» автор считает уместным, поскольку термин «донор» происходит от латинского *donare* – «дарить, жертвовать». Их современное, сугубо медицинское, значение вторично.

Обмен дарами здесь представлен вертикальным типом коммуникации: люди, обращаясь к Высшим силам с мольбами, посвящали им Жертвоприношения, а взамен, согласно традиционным представлениям, получали Ниспослания. Взамен реальных Жертвоприношений людей духи вознаграждали их нематериальными и материальными Ниспосланиями, поскольку жертвователи рассчитывали на «ответную добрую волю и получение материальных благ от той силы, к которой обращена жертва»²³⁷.

В нашем случае оба типа связей могут быть представлены в виде следующей схемы, где коммуникация осуществлялась между «верхами» и «низами»:

ДУХИ (Духи предков)



ЛЮДИ

²³⁷ Рикман Э. А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 174.

Мы используем в нашем анализе термин «ниспослание» и схему, предложенные в свое время В. М. Крюковым²³⁸. Нисходящая линия подразумевает Ниспослания, а восходящая – Жертвоприношения. Следуя данной схеме, донорами-субъектами Ниспосланий и одновременно реципиентами-субъектами Жертвоприношений у казахов выступали духи, духи предков – *аруак*, святые. Согласно классификации Н. Шахановой, субъектами Жертвоприношений у казахов на рубеже XIX-XX вв. являлись духи предков, духи, мусульманские святые и Аллах²³⁹.

В традиционной культуре казахов индивид ощущал себя частью природного мира, который он одухотворял. В шаманистических представлениях, лежавших в основе мировоззрения казахского народа, Ч. Ч. Валиханов видел, с одной стороны – крайний материализм, ведь кочевник неотрывно находился в общении с природой, а для выживания необходим был огромный эмпирический опыт многих поколений и знания об окружающем мире. С другой стороны – казах-кочевник, одухотворив природу, «поклонялся всему в природе, где замечал присутствие этой неизъяснимой силы»²⁴⁰.

В анимистических представлениях казахов окружающее их мироздание было разделено на два мира: живых – *бұл заман* (букв. «этот мир») и духов – *ол заман* (букв. тот/иной мир), находившихся в состоянии постоянного взаимодействия. Олицетворение Природы, поклонение ее стихиям характерно для традиционной культуры. На протяжении всего средневековья у народов Западной Европы оно сохраняло устойчивые формы²⁴¹.

Мир живой – это люди, животные, растения и т. д., инобытие – это пристанище духов, божеств. Разного рода духи покровительствовали всему живому: небу, земле, воде, звездам, высотам, деревьям, животным и людям. Такого рода двумирность, по определению А. Я. Гуревича, выражалась «в интенсивном и драматическом общении и конфронтации» мира людей «с миром сакральных и инфернальных сил»²⁴².

²³⁸ Крюков В. М. Социально-экономические и ритуальные аспекты системы дарений в Древнем Китае : Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. / Ленингр. часть Ин-та этнографии им. М. Миклухо-Маклая. М., 1987. 16 с.

²³⁹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 137.

²⁴⁰ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 146-147.

²⁴¹ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 44-48.

²⁴² Гуревич А. Я. Историческая антропология: проблемы социальной и культурной истории // Вестник АН СССР. 1989. № 7. С. 75.

Народный эпос, исторические свидетельства говорят о существовании в прошлом у казахов культов духов огня, деревьев, высот, камней, воды, поклонения могилам святых, местам, где, по их убеждению, сосредоточена святая и чудодейственная сила. В древнетюркском фольклоре природные объекты в виде горы, скалы, камня составляли особый мифолого-ассоциативный ряд²⁴³. Имена архаических духов у казахов преданы забвению, их сменили исламские персонажи.

Огонь казахи величали матерью – от ана, святым – *аулие*, запрещали плевать в него, переступать как через него, так и через место, где он когда-то был разведен. Огонь покровительствовал жилищам, где выступал в роли домашнего святилища²⁴⁴. У древних тюрков огонь признавался частью души рода, и с этим было связано табу на вынос огня из жилого пространства, так как кермезы – вестники зла, получив доступ к нему, обретали власть над всеми жителями селения²⁴⁵. В казахской свадебной обрядности невеста-чужеродка во время обряда возлияния жира в огонь домашнего очага свекра несколько раз падала ниц перед огнем со словами: «*От ана, май ана жарылқа!*» – «Мать-огонь, жир-мать, награди меня милостью!» и совершала дароприношение – *отқа салар* (букв. «класть огню»). Дар невесты огню носил, по всей вероятности, умиловительный и предупредительный характер. Процедуру приобщения к огню очага тестя должен был пройти и жених. У алтайцев также существовала масса запретов, связанных с огнем, который также называли «Мать-огонь» и считали, что он способствует счастью – *ырыс* – дома²⁴⁶.

Поклонение деревьям, необычного вида кустам и растениям связано с представлениями о том, что в них переселились духи, и если причинить вред дереву, можно тем самым вынудить дух покинуть свое пристанище²⁴⁷. Неприглядного вида растение с кривыми ветвями служило у казахов предметом поклонения и

²⁴³ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 690.

²⁴⁴ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 152.

²⁴⁵ Маркова О., Жанабаев К. Золотая колыбель: По мотивам древнетюркских мифов. Главы из книги // Простор. 1996. № 2. С. 81.

²⁴⁶ Чанчибаева А. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 96-97.

²⁴⁷ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 112.

местом ночевок²⁴⁸. По всей видимости, неприглядность, наличие кривых ветвей у дерева давало основание людям верить в то, что в нем обитает дух. Древние тюрки верили, что в некоторых деревьях селится дух – иели Терек²⁴⁹.

Название тополя **terek** широко распространено в тюркской антропонимии, в настоящее время тюркологи склонны реконструировать его в качестве компонента личных имен и именных моделей для сложносоставных личных имен. Они убеждены, что название родового дерева в прежние времена выполняло роль имени-посвящения в надежде на покровительство священного дерева нарекаемому его именем²⁵⁰.

Аналык, мать эпического героя Алпамыса, уверовав в то, что заросли колючих кустарников являются местом, обладающим чудотворной силой – кереметті, срывает с себя платок – *жұлып алып жаулыгын әр шеңгелге іледі* – и, по-видимому, разорвав на ленты, вешает их на эти самые «чудесные кусты»²⁵¹. Строки эпоса наводят на мысль, что среди казахов бытовали идеи о плодоносном начале деревьев, кустарников, точнее, духов, населявших их. В мировой магической практике известно, что дух дерева наделял плодоносностью как животных, так и женщин²⁵².

У европейских народов деревья также могли выступать в качестве тотема, покровителя определенного коллектива людей²⁵³. Казахи священными деревьями считали тополь – байтерек, вишню – шие и поклонялись им. Залесский, по всей видимости, нередко наблюдавший сцены дароприношений деревьям казахами, так описал одну из них: «Преклонив колени или, скорее, скрестив ноги, они излагают свои просьбы... Они глубоко убеждены в том, что подобный дар принесет им счастье, охранит от всех болезней и обеспечит им долгую жизнь. Поэтому не только деревья, но даже кусты, которые встречаются чаще, обвешаны

²⁴⁸ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог) // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 179.

²⁴⁹ Маркова О., Жанабаев К. Золотая колыбель: По мотивам древнетюркских мифов. Главы из книги // Простор. 1996. № 2. С. 79.

²⁵⁰ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 695.

²⁵¹ Төрт батыр. Алматы, 1990. 20 б.

²⁵² Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 119.

²⁵³ Рикман Э. А. Место даров и жертв в календарной обрядности. // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 182.

подобными приношениями»²⁵⁴. Казахи приносили в жертву деревьям животных, или заменяли их некоторой частью животного, например, гривой²⁵⁵. К ветвям деревьев привязывали часть одежды, лоскуты ткани. Именно поэтому такие деревья называли «деревьями в лохмотьях»²⁵⁶.

Такому дереву нельзя было причинить вред. «Срубить такое дерево – значит совершить самое большое святотатство, и ни один киргиз никогда не оторвет от него даже засохшую ветку. В глубине степей, недалеко от Мутоджарских гор, так поклоняются дикой многоствольной сливе, часть которой уже засохла, но никто не отваживается тронуть сухие ветви. Число лоскутов и клочков бараньих шкур, висящих на нем, все возрастает, и гнездо степного орла, которое он там свил, никогда не будет разорено, так как священное дерево ему покровительствует», – писал Б. Залесский²⁵⁷. По всей видимости, у казахов еще присутствовали представления, которые существовали в древнетюркскую эпоху, о том, что человек, решивший срубить дерево – дом духа – должен непременно заболеть и умереть²⁵⁸. У алтайцев вплоть до второй половины XX в. было принято почитать родовые деревья²⁵⁹.

Широко распространенным явлением в мире было поклонение высотам и камням. Казахи в надежде получить потомство творили жертвоприношения на высотах. Само выражение «*әзіреттің төбесінде*» говорит, что высота находилась под покровительством или являлась местом обитания святого²⁶⁰.

Мать эпического героя *Қобланды* – *Аналық* во имя исполнения своего заветного желания стать матерью собирает с земли камни и укладывает их в одну кучу, при этом камни, укладываемые сверху, точно подходят в свободные пространства, образуемые камнями, сложенными снизу: «*жердегі тасты жинап ап, бір жерге бәрін үйеді. Тас үстіне тас қойса қиюына келеді*»²⁶¹. Строки эпоса слишком лаконичны, и понять смысла собирания камней

²⁵⁴ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 69.

²⁵⁵ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог) // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 179.

²⁵⁶ Залесский Б. Указ. соч. С. 69.

²⁵⁷ Там же. С. 70

²⁵⁸ Маркова О., Жанабаев К. Золотая колыбель: По мотивам древнетюркских мифов. Главы из книги // Простор. 1996. № 2. С. 79.

²⁵⁹ Чанчибаева А. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 94.

²⁶⁰ Төрт батыр. Алматы, 1990. 19 б.

²⁶¹ Там же. С. 20.

в одну кучу сложно. Возможно, это собирание подразумевало какой-то древний ритуал, способствующий плодородности, который, по всей видимости, связывали с чудодейственной силой камней. Такие представления широко распространены во многих уголках Земли²⁶². Курганный камень и груда камней на возвышении у хакасов посвящались духу-хозяину горы с целью задобрить его²⁶³. Примечательно, что духа гор у хакасов называли *таг ырызы* (букв. «горное счастье»)²⁶⁴.

У древних тюрков камень выступал в качестве символа мудрости²⁶⁵, у них существовала традиция – **jarlady** – читать на камнях молитвы и заклинания²⁶⁶.

Вода у казахов также имела своего покровителя. Ночью идти за водой запрещалось. Но при острой нужде необходимо было сделать трижды возлияние и попросить у хозяина воды Сулеймена разрешение набрать ее: «*Су иеси Сүлеймен, су алуға рұқсат бер*»²⁶⁷. *Кең* – так у казахов назывались соленые озера, куда, как они считали, обращали свой взор духи предков и святые²⁶⁸, – являлись местом поклонения. Во второй половине XX в. алтайцы продолжали верить в духа-хозяина воды и, находясь на берегу реки, совершали ему приношения²⁶⁹.

Природа довлела над всем живым, но смерть освобождала от власти природы. Со смертью человека его плоть – субстанция материального мира – предавалась тлену, тогда как дух – субстанция инобытия – трансформировалась в свободное божество – *аруак*²⁷⁰. Качественное состояние онгона зависело от его прижизненных заслуг. Только великий и всемогущий при жизни мог стать всемогущим онгоном после смерти, тогда как мелкие натуры становились и после смерти ничтожными духами, «которые не могли

²⁶² Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 39.

²⁶³ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский языко-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 689.

²⁶⁴ Бутанаев В. Я. Социально-экономическая история Хонгорая (Хакасии) в XIX – начале XX вв. / Изд. второе доп. и исправ. Абакан, 2002. С. 232.

²⁶⁵ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Указ. соч. С. 690.

²⁶⁶ Кашкари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік)/ Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1997. Т. 3. С. 417.

²⁶⁷ Қазақы тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құраулы. Алматы, 1998. С. 10.

²⁶⁸ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог) // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 179.

²⁶⁹ Чанчибаева Л. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 93.

²⁷⁰ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 149.

ни порядочно любить и не умели ненавидеть»²⁷¹. Не отягощенные грехами, они составляли сакральный потенциал живущих и получали почетное звание предка – представителя рода и семьи, допущенного в божественные сферы²⁷².

Константность анимистических представлений в этническом сознании казахского народа кроется в необходимости отдельного индивида ощущать себя членом семьи, рода. Каждый индивид, являясь частью единства (природного, социального), живет в мире внутренне обособленно, независимо. «И все же он не может, – подчеркивает Э. Фромм, – перенести одиночества, обособленности от близких. Его счастье зависит от чувства солидарности с близкими, прошлыми и будущими поколениями»²⁷³. Перефразируя Э. Фромма, счастье индивида в традиционном казахском обществе зависело от аскрептивного традицией отношения к прошлым поколениям – *аруақ*, к старшему поколению – *ақсақал* и будущему – *ұрпақ*. Жертвы в память о предках имели целью объединение семьи, общины, рода.

Связь с прошлыми поколениями осуществлялась для живых в виде поклонения духам предков – *аруақтарға сиыну* – и выражалась в устройстве различного рода приношений им, поскольку их благополучие в мире ином напрямую зависело от потомков, от их исправного исполнения долга перед умершими. Исправное исполнение поминок умиротворяло предка, и он покровительствовал родным, но в случае, если потомки пренебрегали своими обязанностями, – он превращался в их врага²⁷⁴.

Итак, благополучие живых зависело от духов предков. Взаимозависимость живых и мертвых нашла отражение в казахских пословицах: «*Әруах риза болмай – тірі байымайды*» – «Если не будут удовлетворены (жертвоприношениями) духи предков, живые не разбогатеют», «*Өлі риза болмай – тірі байымайды*» – «Пока упокоившиеся не будут удовлетворены (жертвоприношениями), живые не разбогатеют». Еще один вариант: «*Өлі жебемей, тірі байымайды*» – «Без покровительства упокоившихся живые не разбогатеют». Приведенные выражения во всей полноте демонстрируют очевидное единство коммуникации живых и мертвых посредс-

²⁷¹ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 149.

²⁷² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. / Львова Э. А., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 217.

²⁷³ Фромм Э. Человек для себя: Пер. с англ. и послесл. В. А. Чернышевой. Мн., 1992. С. 48.

²⁷⁴ Валиханов Ч. Ч. Указ. соч. С. 149.

твом Жертвоприношений-Ниспосланий. «Фантазия киргиза»²⁷⁵, питающаяся шаманистическими представлениями, всюду видит таинственную деятельность различных духов, – отмечали в начале XX в. – Культ предков смешался тут с пылким воображением робкого, инертного и суеверного номада. Случись с киргизом какая-либо беда; он говорит: «арвак урды», т. е. дух умерших предков убил. Для киргиза глухой степи арвак и теперь еще грозная нравственная сила, взысканий которой, как неизбежных, он боится более всего»²⁷⁶. Древние религиозные верования опирались на представления, основанные на вере в силу отошедших в мир иной предков – *аруагының* кереметіне. Такая взаимозависимость определяла динамику отношений, то есть между двумя мирами происходит довольно интенсивное общение.

Умиротворение духов предков являлось важнейшей задачей живых. Умилоствление состояло в различного рода приношениях. Усердное исполнение долга перед предками давало возможность обеспечения с их стороны ощутимой поддержки. По этому поводу Э. Тэйлор отмечал следующее: «Общий обзор погребальных жертвоприношений на земном шаре ясно должен показать, что одна из наиболее обычных побудительных причин в этом случае есть более или менее определенное желание доставить удовольствие умершему. Такое желание порождается либо любовью к покойнику, либо боязнью прогневить его...»²⁷⁷.

После смерти человека казахи устраивали поминальные трапезы на семидневье – *жетісіне*, сорокадневье – *қырқына*, в некоторых местах – стодневье – *жузіне* и, наконец, годовщину – *жылына*. Наиболее пышно организовывалось поминовение по истечении года – *жылын беру* (букв. «давать годовщину»). При определенных обстоятельствах годовые поминки приобретали статус ритуальной тризны – *ас*.

Казахский обычай давать *ас* восходит к глубокой древности. Семантическим стержнем всех производных от слова *а̋* является его традиционное центральное значение «еда, пища»²⁷⁸. Его значение – «жертвенная пища», «поминки» – считается старым²⁷⁹. У древних тюрков поминки и обрядовое угощение после

²⁷⁵ В XIX–XX вв. в русской литературе казахов называли киргизами.

²⁷⁶ Словохотов А. А. Народный суд обычного права Киргиз Малой орды // Труды Оренбургской архивной комиссии. Оренбург, 1905. Вып. XV. С. 34–35.

²⁷⁷ Тэйлор Э. Первобытная культура. Пер. с англ. Под ред. и с предисл. и примеч. проф. В. К. Никольского. М., 1939. С. 292.

²⁷⁸ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974. С. 212.

²⁷⁹ Там же. С. 211.

похорон назывались **basan**²⁸⁰ или **joybasan**²⁸¹. У Ю. Баласагуни по этому поводу сказано: «**joy aşı bolur ja ölüg atıña / ja ol at bulur aşı berür jatiña**» – «угощение на поминках бывает в честь умершего/ или же угощают чужих для приобретения доброго имени»²⁸². Ю. Баласагуни верно подметил социальную окраску поминальных угощений, цель которых в том числе – приобретение «доброго имени». Поминальное угощение **joy aşı** у древних тюрков отличалось от **aşı** – угощения вообще. По всей видимости, **aşı** позднее вобрал в себя смысла **joy aşı**, и в XIX в. термин *ас* у казахов уже означал поминальное угощение с комплексом мероприятий в память об умершем.

Проведение *ас* зависело от половой принадлежности умершего и его возраста. Основания для его организации могли быть следующими: во-первых, *ас* устраивался только в честь умершего мужчины, переступившего порог 60-70-летнего возраста – «*Мұндай адамның арты той дейді қазақ*» (букв. «Казахи говорят, что завершение жизненного пути такого человека – пир»). Семантика термина *той* связана с тюркским глаголом **toj** – «насыщаться, наедаться». Главным и, по всей видимости, первичным значением слова *той*, сохранившегося преимущественно в кыпчакских языках, ученые признают «пир». Ко вторичной семантике относятся значение «свадьба» и «собрание народа»²⁸³. Во-вторых, если умерший при жизни был авторитетным и известным человеком, главой рода или племени. Иногда дети, получившие богатое наследство после смерти отца, также считали своим долгом устроить в его честь *ас*²⁸⁴.

Традиционно у казахов все, кто знал покойного, обязаны были наряду со словами соболезнования оказать посильную помощь его семье. Помощь семье покойного у казахов выражалась, согласно сведениям второй половины XIX в., в соблюдении обычая *аза салу* (букв. «доставить поминовение»). Согласно обычаю, помощь оказывалась со стороны кровных родственников, сватов и по когнатной линии. Они выражались в «явке в аул умершего для прочтения поминальной молитвы по покой-

²⁸⁰ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 85.

²⁸¹ Там же. С. 269.

²⁸² Там же. С. 269.

²⁸³ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 560.

²⁸⁴ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 128 б.

нику с приводом нескольких голов скота»²⁸⁵. Количество людей, пришедших с соболезнованиями и, соответственно, сделавших приношения, имело большое значение для социального статуса всего рода. У современных казахов Алтая важную роль играет число принимающих участие в поминании покойного: чем больше пришло на поминание, тем выше статус покойного, его семьи, рода²⁸⁶.

Аза в переводе с арабского означает «траур, утешение»²⁸⁷. Д. Камзабекулы справедливо рассматривает данное приношение в качестве помощи семье покойного²⁸⁸. При поднесении *аза* была принята следующая фраза – «*Азага салганым, қосканым, аруағына атаганым*» («Мой вклад, добавка, подарок (названное) его аруаху»). Траурное подношение *аза* представляло собой материальный объект, вещь – *дүние*²⁸⁹. Понятие *дүние* у казахов многозначно (букв. «вселенная, (космос); мир; царство; свет, вещь; имущество»)²⁹⁰. Преподнесение *аза* (*аза берді, аза салды, азалап барды*) – специально предназначенного для покойного имущества – означало выражение участия и соболезнования, долю (*үлес-сыбага*) для поминальной тризны – *ас*. При принесении жертвы на поминках казахи произносили: «*тиеберсін*» – «да дойдет до ...», имея в виду дух покойника в качестве получателя жертвы. В *аза салу* делали приношение скотом, деньгами семье покойного в зависимости от его значимости для дающего приношение. По точному замечанию Л. Ф. Баллюзека, приношения «бата-оку-аза-салу» имели обменный характер²⁹¹. И. Алтынсарин связывает зависимость ценности данного приношения от богатства и сочувствия к покойному²⁹². Оказание содействия в организации такого рода мероприятий принимало характер услуг и приношений. Обязательность участия распростра-

²⁸⁵ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 207.

²⁸⁶ Казахи Южного Алтая. Этнореальность в фотообъективе // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003. № 4 (16). С. 149.

²⁸⁷ Рустемов А. З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алма-Ата, 1989. С.18.

²⁸⁸ Камзабекулы Д. Қазақша-орысша тілмаштаның тағылымы // Тіл және қоғам. 2004, № 1. С. 102.

²⁸⁹ Кенесбаев С. Фразеологический словарь казахского языка. / Отв. ред. А. Исаков, К. Омиралиев. Алма-Ата, 1977. С. 14.

²⁹⁰ Бектаев К. Большой казахско-русский русско-казахский словарь. Алматы, 1999. С. 151.

²⁹¹ Материалы по казахскому обычному праву. Указ. соч. С. 207.

²⁹² Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3 т. Алма-Ата, 1976. Т. 2. С. 30.

лась не только на кровнородственный круг, но и на сватов и друзей. Х. А. Аргынбаев отмечал, что поминальные приношения *аса* (скот, продукты и т. п.), привозимые приглашенными на *ас*, составляли не менее затраченного семьей покойного²⁹³. Каждый приезжающий на *ас* почетный казах должен привезти с собой и *сабу* (сосуд для приготовления и хранения кумыса) с *қымыз*, причем *сабу* старшего лица ставили старшему же²⁹⁴. Тем, кто привез с собой *сабу* с кумысом, в качестве *сарқыт* клали на дно *саба жілік* – мосол; согласно казахскому обычаю, туши на *ас* разделявали по 12 суставам, причем кости не разбивались, а подавались целыми. Такого рода *сарқыт* называли *салу*²⁹⁵.

Традиция вспомоществования на похороны была известна еще в древнетюркскую эпоху и применялась также в международной практике кочевников и их соседей. Владетели кочевых государств и китайские правители оказывали друг другу помощь при похоронах. Тюркский хан Тумынь, будучи женатым на царице из западного Дома Вэй, на похороны своего тестя Вынь-ди направил с соболеваниями 200 лошадей «для вспоможения в похоронах»²⁹⁶. Китайская сторона в качестве поминальных даров на похороны Кюль Тегина отправила **«бір түмән аһы, алтун, кұмұш кәргәксіз кәрлүті»** – «множество (букв. 10 000) даров и бесчисленное (количество) золота и серебра»²⁹⁷. На похороны тюркского Шиби-хана для утешения из Дома Суй были отправлены 30 000 кусков шелковых тканей²⁹⁸.

За выполнение различных услуг, присущих похоронам, у казахов следует одаривание, имеющее форму оплаты за их выполнение. Участникам омовения покойного после похорон раздавали вещи умершего²⁹⁹, тем, кто не смог, но желал принять в данной операции участие, по-видимому, в качестве компенсации давали подарки – *жолын береді*³⁰⁰. Одежду покойников было принято также раздавать бедным³⁰¹. В случае смерти отца се-

²⁹³ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 142 б.

²⁹⁴ Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3 т. Алма-Ата, 1976. Т. 2. С. 31.

²⁹⁵ Аргынбаев Х. А. Указ. соч. С. 135.

²⁹⁶ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 т. Т. 1. Алматы, 1998. С. 232.

²⁹⁷ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М., Л., 1951. С. 33, 43.

²⁹⁸ Бичурин Н. Я. Указ. соч. С. 232.

²⁹⁹ Аргынбаев Х. А. Указ. соч. С. 111.

³⁰⁰ Там же. С. 109.

³⁰¹ Алтынсарин И. Указ. соч. С. 26.

мейства все, кроме его головных уборов и штанов, раздавалось. Считалось, что оставленные вещи являются средоточием *құт* и их называли «*үйдің құты*» («благоденствие дома, семьи»). Согласно традиционным представлениям, эта одежда связывалась с «рождающим началом, жизненной силой», «с идеей плодородия, плодovitости», и поэтому ее оставляли в семье³⁰². После омовения покойника оборачивали в саван – *ақыретке, кебінге*, затем тело заворачивали в ковер, поверх которого клали халаты, шелковые отрезы, подлежащие раздаче служителям культа.

По сведениям некоего П., *жыртыс* делили на кладбище на «девятки» и раздавали представителям каждого рода со словами: «Вот вам на ваш род», предоставляя самим делить между своими родичами»³⁰³. Если покойный был человеком почтенного возраста, после погребения и прочтения молитвы раздавали отрезы ткани – *жыртыс*, согласно обычаю, такой *жыртыс* считался *тәбәрік*³⁰⁴. *Тәбәрік* – это также вещи, одежда покойного, раздаваемые на похоронах в качестве жертвоприношения³⁰⁵. Раздача одежды покойного у казахов называлась также *сыйыт*. Существовало поверие, что если этого не сделать, «то покойный на том свете останется без одежды»³⁰⁶. У хакасов словом *сыйат* называют обитателей царства умерших душ³⁰⁷.

Согласно традиционным представлениям казахов, получение *жыртыс* – лоскутка или отреза ткани на похоронах – позволяет человеку приобщиться к долголетию и социальному статусу покойного, поскольку прежде *жыртыс* раздавали только на похоронах людей, проживших более 60 лет. По этому случаю существует следующее выражение: «*Бізге да оның жасын берсін*» (букв. «Пусть и нам достанется его долголетие»). Согласно сведениям начала XIX в., после похорон раздавали «на память лоскутки разрезанного платья покойника»³⁰⁸. То есть все раздаваемое на похоронах имело характер жертвенного уничтожения, существ-

³⁰² Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 58, 65.

³⁰³ Там же.

³⁰⁴ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 110-111 б.

³⁰⁵ Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 9-том. Т–Ү (танертең – үрей). Алматы, 1986. 59 б.

³⁰⁶ Кенжеахметұлы С. Казахские народные традиции и обряды: Пер. с каз. З. С. Кенжеахметовой. Алматы, 2002. С. 89.

³⁰⁷ Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999–2002. С. 127.

³⁰⁸ Назаров Ф. Записки о некоторых народах в землях средней части Азии. М., 1968. С. 25.

вовавший со времен древних тюрков. При погребении древнетюркских ханов и беков бедным раздавали *ешук* в виде верхней одежды или шелковой ткани³⁰⁹. На похоронах людей почтенного возраста у них также было принято раздавать в память о покойном **humaŋu** в виде скота или вещей. Позже с этой же традицией было связано дарение хакану чего-либо очень ценного из имущества покойника³¹⁰. Тем, кто принимал участие в рытье могилы, давали подарки деньгами, отрезами или скотом – *сыйлықтар береді*³¹¹.

На похоронах женщин, достигших почтенного возраста, считалась «хорошим тоном» раздача лоскутков ткани вместе с иглами, нитками, шерстью и традиционными женскими ювелирными украшениями³¹². «Лучшие украшения, в том числе золотые, обычно отдают той женщине, которая перенесет покойницу на полагающееся ей место в юрте (т. е. правую половину), и той, которая совершит омовение»³¹³. Здесь раздача украшений выполняла роль оплаты услуг. Автор наблюдала раздачу на похоронах женщины у кошагачских казахов, переехавших в Акмолинскую область Казахстана, небольших лоскутков ткани (20х20 см) с иглой, обмотанной цветными нитками³¹⁴. У казахов Сибири также принято раздавать «нити с иглками при смерти женщины, на случай, если когда-то брала у соседок и не вернула»³¹⁵.

Отмеченные Я. Фрояновым на древнерусском материале расхват и раздача княжеского имущества интерпретировались им как плата в обмен на кормление³¹⁶. Нам представляется, что подобные раздачи в Киевской Руси – есть дань культу предков у древних славян.

Казахский обычай *ас беру* относился к традиционной форме обмена, где с одной стороны выступали услуги и приношения (*аза*), с другой – устройство семьей, родом покойного многоразовых поминальных угощений, сопровождаемых играми, соревнованиями и преподнесением *жыртис* и *сарқыт*. Кроме того,

³⁰⁹ Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл, аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1997. Т. I. С. 101.

³¹⁰ Там же. С. 504.

³¹¹ Аргынбаев Х. А. Указ соч. 111 б.

³¹² Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 257.

³¹³ Тохтабаева Ш. Ж. Семантика казахских украшений // Советская этнография. 1991. № 1. С. 91.

³¹⁴ Полевые материалы автора.

³¹⁵ Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск, 2002. С. 39.

³¹⁶ Фроянов И. Я. Престижные пиры и дарения в Киевской Руси // Советская этнография. 1976. № 6. С. 43-44.

обмен кроется в обязательности ответных поставок услуг и помощи. Получивший некогда помощь и содействие в виде материальной поддержки и услуг при аналогичных обстоятельствах обязан был возместить их в соответствии с ранее полученным.

Рассмотренные отношения имели как религиозную, так и социальную природу. В *ас* отчетливо проявлялась социальная природа. Такого рода мероприятия проводились только по социально значимым индивидам, вернее, они посвящались их душам, что вскрывает социально-магическую сущность поминальных актов. Раздача остатков пищи, вещей была продиктована контагиозной магией. Люди посредством угощений и вещей как бы «заражались» долголетием и социальной значимостью покойного. Присутствовавшие на похоронах и поминовениях, таким образом, получали своего рода благодать духа умершего.

Раздача отрезков, пищи характерна и для современных казахов. Причем раздачу производят даже на похоронах молодых людей, погибших в результате несчастного случая. Древнее основание такой раздачи забыто, но сама процедура действует по-прежнему. В Западной Сибири казахи, «беспокоясь за судьбу умершего и, видимо, для успокоения, продолжают придерживаться» традиции такой раздачи, несмотря на запреты мусульманских священников³¹⁷.

Казахский *ас* имеет ряд общих с индейским потлачем черт. Во-первых, чинукский термин «потлач» кроме всего прочего означает также «кормить» и представляет собой пищевую поставку³¹⁸. Во-вторых, в потлаче и *ас* отчетливо проявляются черты расточительства. В-третьих, на поминальных тризнах и у казахов, и у индейцев происходили обильные угощения, состязания и различного рода раздачи (вещевые, продуктовые).

Этнограф Е. М. Смагулов, посвятивший свое исследование вопросам общинно-социальных аспектов казахской традиции *ас беру* в XVIII-XIX вв., приводит данные о расходах на ритуальное угощение и конные состязания (всего 33 *ас*)³¹⁹. Вот некоторые цифры из этих данных:

- для приготовления ритуального угощения было использова-

³¹⁷ Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск, 2002. С. 39.

³¹⁸ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц. М., 1996. С. 91.

³¹⁹ Смагулов Е. М. Қазақтың ас беру дәстүрі: қоғамдық-әлеуметтік қызметі (XVIII-XIX ғғ. деректері бойынша): Дисс. ... канд. ист. наук / Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты. Алматы, 2005. 181-186 б.

но: 2000 лошадей, 2500 овец (*ас* Срыма Датова); 1000 лошадей (*ас* Сагнай); 1860 лошадей, 600 овец (на трех *асах* Шегира); 700 лошадей, 300 овец, 30 верблюдов (*ас* Байдаулета);

- главным призом на байге были выставлены: несколько войлочных юрт – *ас* Срыма Датова; восьмикрылая свадебная юрта, 500 лошадей, 1000 овец – *ас* Сагнай; раб и рабыня из калмыков с приданным (100 лошадей, 50 голов крупного рогатого скота, 300 овец, 20 верблюдов, отау) – *ас* Сати-мырзы; 3 по 90 (90 пегих, 90 сивых, 90 чернопестрых лошадей) – *ас* Корысбая);

- число призов: 40 – *ас* Сулеймена, потомка Кабанбай батыра; 30 – *ас* Карибая; 21 – *ас* Сати-мырзы, 15 – *ас* М. Шорманова; 12 – *ас* Сапак бия.

Таковы расходы, если при этом не учитывать количество кумыса, раздачу отрезов и халатов (500 бухарских шапанов – на *ас* Сагнай), различные состязания, кроме байги (борьба, стрельба на меткость, состязания акынов и т. д.), на которых, соответственно, также вручались призы.

Заклание такого количества животных делает казахский *ас* схожим с древнегреческой гекатомбой. Налицо признаки «уничтожения богатства» – именно такое толкование индейское племя хайда давало термину «потлач»³²⁰. Из полевых материалов Ж. О. Артыкбаева следует, что после организации поминок, богатые кочевники превращались в собственников среднего достатка³²¹. Таким образом, *ас* может быть определен как тотальная поставка агонистического типа.

Поклонение духам предков – *аруақтарға сиыну* – отмечалось как актуальное явление среди старых людей во второй половине прошлого столетия³²². Несмотря на влияние внешних и внутренних факторов, поминальная обрядность, утратив свои наиболее самобытные черты, по-прежнему сохранилась. Казахи продолжают отмечать семидневье, сорокадневье, стодневье, годовщину, неся большие затраты.

В начале третьего тысячелетия *ас* – поминальные трапезы духам предков – у казахов по-прежнему считаются важнейшей обязанностью потомков. В городах они принимают форму поминальных обедов в ресторанах и других объектах общепита.

³²⁰ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц. М., 1996. С. 91.

³²¹ Артыкбаев Ж. О. Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации. Караганда, 1993. С. 204.

³²² Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. С. 231.

Причем они приурочиваются к круглым датам – 15-летию, 20-летию, 30-летию, 40-летию со дня смерти. Примечательно, что в начале XX века у казахов Старшего жуза (жалаирав) были зафиксированы представления о том, что душа покойника «возвращается домой на седьмой день, на 40-й день, через один год, три года, 10 лет и, наконец, в последний раз – через 30 лет»³²³.

Жертвы духам предков у казахов приносились не только в рамках погребально-поминальных мероприятий, но и по всякому значительному поводу. Как неудачи, так и удачи казахи связывали с духами предков. Для получения желаемого, с целью преодоления кризисных ситуаций, потомки отправлялись к месту их захоронения и там приносили жертвы. Не случайно Ч. Ч. Валиханов называет могилы предков единственными святынями казахов³²⁴.

Статус святого у казахов получал только тот, кто был готов преодолеть свои слабости, способен на жертвенность и альтруизм³²⁵. Сохранившиеся древние усыпальницы VIII-IX вв. и более поздние считаются у казахов местом захоронения святых и местом поклонения. На юге Казахстана существовал мазар святого Зенги-баба, популярного в народе святого, считавшегося покровителем пастухов. Патрону лошадей Шопан-ата на Мангышлаке приписывают целый некрополь³²⁶. Казахский этнограф, культуролог А. Сейдимбеков обнаружил при посещении усыпальницы Алаш хана следы такого поклонения³²⁷. Усыпальница Жубан-ана (ана – мать), датируемая VIII-IX вв., в Карагандинской области является местом паломничества, жители ближайших населенных пунктов именуют святую – Жубан-аулие, Жубан-ана (букв. «Святая Жубан», «Мать Жубан»). Внутри усыпальницы автор настоящих строк обнаружила кирпичное надгробие могилы святой, покрытое белой простыней; вокруг надгробия расстелены матрацы, что свидетельствует об актуальности культа святых в Казахстане и сегодня. Сюда приходят излечиться от болезней и бесплодия – недужные, бездетные ночуют непосредственно в усыпальницах святых, творят жертвоприношения.

³²³ Фиельstrup Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века // Ф. А. Фиельstrup / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. С. 136.

³²⁴ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 150.

³²⁵ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 121-123.

³²⁶ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С. 127.

³²⁷ Сейдимбеков А. Поющие купола. Этюды о красоте: Пер. с каз. Е. Кажибекова. Алма-Ата, 1985. С. 230.

По оставленному Залесским описанию мавзолея святого Актыкена, расположенного недалеко от Мугоджарских гор, можно судить о культе святых, распространенном у казахов. «Гробница, обложенная камнями, высокочтима, и множество лоскутков и других даров такого рода висят вокруг нее также, как мы это видели на ветках священных деревьев»³²⁸. Казахи почитали такие могилы и берегли их как чудотворные. Рядом с ними возникают кладбища. Считается, что все захороненные здесь охраняются духом святого – *әулиең қорғауысында*³²⁹.

Поклонение святым и принесение им жертвы было обычным делом для людей, жаждущих потомства:

*Әулиеге қоймай қыдырып,
Етегі шеңгел сыдырып,
Жеті пірге танысқан.
Әулиеге ат айтып...*³³⁰.

Здесь поклонение святым (*әулие*), покровителям (*пір*), принесение жертвы в виде лошади можно охарактеризовать как магию, которая зачастую «имеет дело с духами, т. е. личными агентами, что роднит ее с религией. Но магия обращается с ними точно так же, как она обращается с неодушевленными силами, т. е. вместо того чтобы, подобно религии, умиловать и умиротворять их, она их принуждает и заставляет»³³¹.

С термином *пір* у казахов связана религиозная практика суфийского духовенства. «Традиция вручать себя покровительству духовного наставника – *пира* (в качестве какового выступал ишан) стала укореняться среди предков казахов, видимо, уже во времена Золотой Орды», – отмечает Д. Х. Кармышевой. В XIX в. в южных регионах данная традиция приобрела популярность, а к началу XX в. утвердилось³³². Значение терминов ишан и ходжа у казахов зачастую было тождественным. Под пиром в то время понималось духовное лицо благородного происхождения (из группы *қожа*, которые вели свою генеалогию от пророка Мухаммеда), покровительствовавшее какому-либо роду или крупному родовому отделению. Место пира передавалось

³²⁸ Полевые материалы автора.

³²⁹ Полевые материалы автора.

³³⁰ Төрт батыр. Алматы, 1990. 78 б.

³³¹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 56.

³³² Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 237.

по наследству, паства, которая исправно содержала своего покровителя за исполнение его обязанностей, также добросовестно оплачивала услуги его сына или ближайшего родственника.

У казахов пирами становились не только реальные люди, но и мифологические персонажи. Коркут-ата считался пиром шаманов. Способность к врачеванию шаман мог получить только после того, как в него вселялся добрый дух – *ие* (хозяин, властитель)³³³. Все виды домашних животных у казахов патронировались *пирами*-покровителями, к их числу относились Камбар-ата, или Жылкышы-ата, покровительствовавший лошадям, овец патронировал Шопан-ата, верблюдов – Ойсыл-кара, крупный рогатый скот – Зенги-баба, коз – Сексек-ата³³⁴. Культы Шопан-ата и Зенге-баба распространены и среди тюрков европейской части России и Сибири³³⁵.

Главными покровителями казахских земледельцев выступали *Диқан-баба* и *Қыдыр* (Хызыр, Хизр)³³⁶. Перед началом весенней вспашки сельчане вкладчину устраивали на возвышенном месте общественную трапезу, после которой обращались с мольбой к *Диқан-бабе*. Интересен обычай замены названия тока *қырман* на имя покровителя земледельцев – *Диқан-бабу*. Считалось, что если ток называть не *қырман*, а *Диқан-баба*, то «это будет способствовать успеху в работе на току и умножению зерна»³³⁷. То есть в традиционных представлениях само имя покровителя обладало заразной силой, содействующей успешности уборочной кампании и увеличению урожая, что говорит в пользу наличия веры в силу контагиозной магии.

Общемусульманский мифологический персонаж *Қыдыр* (Хызыр) у казахов выступал как «даритель удачи, покровитель тружеников и путников»³³⁸. Странствующий пророк *Қыдыр* (Хызыр) был невидим и показывался только тому, кого хотел облагодетельствовать, одарив его богатством или какими-либо талантами³³⁹. К пророку *Қыдыру* обращались за содействием без-

³³³ Очерки по истории народной медицины Казахстана: Сб. трудов. / Под ред. чл.-корр. АМН СССР, проф. Т. Ш. Шарманова. Алма-Ата, 1978. С. 35.

³³⁴ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С. 127.

³³⁵ Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и этнические аспекты распространения ислама в Сибири // Этнографическое обозрение. 2003, № 6. С. 46.

³³⁶ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков. Указ. соч. С. 249.

³³⁷ Там же. С. 251.

³³⁸ Там же. С. 249.

³³⁹ Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 242.

детные люди³⁴⁰. У тюркских народов Западной Сибири, образ Хызыра двойственен. Он может предстать в антропоморфном виде или бестелесным духом³⁴¹. У казахов он может снизойти на индивида в бесплотном образе, может принять облик человека, у которого отсутствует большой палец на правой руке³⁴².

С *Қыдыром* у казахов связывается понятие *құт*. Нередко от стариков можно услышать о человеке, достигшем высокого социального статуса, – «*басына Қыдыр конған*» («на его голову снизошел Кыдыр»), т. е. благодаря патронажу данного мифологического персонажа индивид смог достичь высокого социального положения³⁴³. Выражение «*Аруақ [қыдыр] қонды [түнеді]*» – «Аруак [кыдыр] снизошел [переночевал]» говорит о том, что Кыдыр тождественен духу предка и способен выделить человека, одарив его счастьем. Местом рождения *Қыдыр* (Хызр) считался, согласно местным легендам, древний Сайрам на юге Казахстана³⁴⁴. Вышесказанное говорит в пользу того, что дух – *пір*, дух предка – *аруақ* и святой – *әулие* – есть один и тот же агент. По-видимому, казахские святые и покровители являются дериватами духов предков или духов какой-либо стихии.

В казахском батырском эпосе одновременно в качестве духа предка, святого и духа выступает *Баба түкті Шашты Әзиз әулие* (букв. «Дед (Прадед, Предок) мохнатый, Волосатый Азиз, святой»). Само имя святого – *Баба түкті піріміз, қасиетті піріміз* (букв. «наш Дед/Прадед/Предок мохнатый жрец/святой, достойный жрец/святой») говорит о внешнем виде старца мохнатого, волосатого, что, на наш взгляд, предполагает его связь с животным³⁴⁵. В соответствии с содержанием эпоса святые все же некогда были людьми, несмотря на внешний вид и свои необыкновенные возможности, позволившие им стать богочеловеками. У А. Диваева имеется указание на месторасположение святого «Бабай-тукты-чача» напротив Кара-тау³⁴⁶. У святых или

³⁴⁰ Этнографические материалы, собранные и переведенные А. А. Диваевым // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. / Под ред. И. И. Гейера. Ташкент, 1895. Т. 4. С. 19.

³⁴¹ Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и эпические аспекты распространения ислама в Сибири // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 50.

³⁴² Казах. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 242.

³⁴³ Полевые материалы автора.

³⁴⁴ Казах. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 243.

³⁴⁵ Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Қазақ ССР Ғылым акад. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер ин-ты. Алматы, 1986. Т. 5. Батырлар жыры / Құраст. О. Нұрмағамбетова, Қ. Сыдиқов. Жауапты шығарушылыр А. Айдашев, Е. Құдайбергенов. 1989. 46 б.

³⁴⁶ Этнографические материалы, собранные и переведенные А. А. Диваевым. Указ. соч. С. 19.

духов могли быть, как у всех обычных людей, дети. В былине «Парпария» главный герой представлен как единственный сын святого *Баба түкті Шапты Әзиз әулие* (букв. «Деда (Прадеда, Предка) мохнатого, Волосатого Азиза святого»):

*Баба түкті Шапты Әзизден
Тұған жалғыз ұл едің...*³⁴⁷

В то же время сам пир *Баба түкті Шапты Әзиз әулие* являлся сыном легендарного батыра Аншыбая («аңшы») («охотник, зверобой») от «аң» («зверь») + «бай» («богатый») – богатый охотник/зверобой):

*Баба түкті шапты Әзиз
Керемет тұған пір, деді
Аңшыбай ханның баласы*³⁴⁸.

Необыкновенные качества святых выражаются в способности преображаться. В поединке с сыном вражеского хана Шамаканом раненый батыр Парпария призывает на помощь своих покровителей:

*Пірлеріне сиынды.
- Жаратқан алла, жан ием,
Естіле ме дауысым?
Кете ме жауда намысым!
Жаныма қатер төніп тұр.
Баба түкті Шапты Әзиз,
Жәрдеміңді бере көр, ...
Ата-бабам аруағы,
Немереңді жебей көр*³⁴⁹.

Среди призываемых на помощь покровителей выступают пиры, Аллах, святой *Баба түкті Шапты Әзиз*, духи дедов-прадедов. Призванные на помощь пиры святого *Баба түкті Шапты Әзиза*, приняв облик дракона, оказывают батыру поддержку:

³⁴⁷ Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Қазақ ССР Ғылым акад. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер ин-ты. Алматы, 1986. Т. 5. Батырлар жыры / Құраст. О. Нұрмағамбетова, Қ. Сыдыков. Жауапты шығарушылыр А. Айдашев, Е. Құдайбергенов. 1989. 48 б.

³⁴⁸ Там же. С. 294.

³⁴⁹ Там же. С. 57.

*Кәміл пірі жар болып,
Баба түкті пірлері
Айдаһар болып көрінді.*

Данные строки говорят нам о том, что пиры находятся под началом святого *Баба түкті Шапты Әзиза*. Отсюда следует, что пиры могут выступать не только самостоятельно, но и находиться в подчинении у святого в качестве помощников.

Значение святых в качестве сверхъестественных помощников и заступников перед Богом было характерным для средневекового сознания народов Западной Европы. Европейцы видели в святых чудодеев³⁵⁰. У народов мира попечение об умерших принимало различные формы. Забота о них у западноевропейских народов (молитвы, мессы, подаяния нищим и другие добрые дела) считалась средством, сокращающим срок пребывания души в чистилище и облегчающим ее муки³⁵¹.

В эпосе «Алпамыс батыр» *Шапты Әзиз* (букв. «Волосатый Азиз») сообщает родителям Алпамыса, что их страдания тронули его и других святых, которым они поклонялись во время паломничества, и святые всех видов – *әрқайсысының әр түрлі* (букв. «с каждой разновидности»), вняв их мольбам, просили Создателя исполнить просьбу страждущих³⁵².

Святые принимают активное участие в судьбе людей и хлопчут за них перед Создателем, играя роль посредников³⁵³. У европейцев XIII в. присутствовали аналогичные мотивы посредничества неких святых старцев перед Господом³⁵⁴.

Таким образом, мы считаем, что у казахов под пирами, святыми скрываются духи-покровители стихий, животных, духи предков, которые классифицировались в разные категории, или в их функции входило в том числе покровительство стихиям, животным, людям. По этому поводу Н. Шаханова замечает: «Как известно по очень широкому кругу материалов, в среде доземледельческих охотничьих племен бытовал культ духа – хозяина животных. Как правило, этот дух отождествляется с животны-

³⁵⁰ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 280.

³⁵¹ Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Ехемпла XIII века). М., 1989. С. 90.

³⁵² Төрт батыр. Алматы, 1990. 21 б.

³⁵³ Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 242.

³⁵⁴ Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Ехемпла XIII века). М., С. 83.

ми, представлявшими важнейший объект охоты. С переходом к производящему хозяйству промысловый культ частично был переосмыслен, частично интегрирован в другие новые культы»³⁵⁵. Так люди обращались за помощью к покровителю лошадей Камбар-ата, который, кроме того, являлся хозяином озер и пустынь:

*Көл иесі, Қамбар-ай!
Шөл иесі Қамбар-ай,
Қамбар, өзің қолдасаң,
Қолдамайтын кім бар-ай!*³⁵⁶

В то же время пиры – покровители животных, по всей видимости, в более отдаленную эпоху выступали в качестве божеств – дериватов животных-тотемов³⁵⁷. Об этом говорит внешний вид пиров, описанный выше. Вся производственная деятельность казахов-кочевников основывалась на почитании антропоморфных духов-покровителей домашних животных, как следствие функционирования в более отдаленный период культа духов-покровителей дикой флоры и фауны. В далеком прошлом животные-тотемы выступали в традиционных представлениях в качестве предков, патронов, и лишь позже они трансформировались в жертв. Данную трансформацию можно объяснить желанием древнего человека «вкусить что-нибудь из своего тотема, потому что этим он укрепил бы свое отождествление с тотемом...»³⁵⁸.

У казахов XVIII-XIX вв. еще сохранились отдельные эпизоды веры в существование индивидуальных тотемов, присвоенных отдельному индивиду и не переходящих на его потомство. Фрейд рассматривал данный вид как позднее образование³⁵⁹. В целом З. Фрейд различал три вида тотемов. Два первых вида лежали в основании социальных отношений и уже отсутствовали в мировоззрении казахского народа. Лишь третий вид еще давал о себе знать. Перед своими потомками дух предка мог предстать в виде животного. По всей видимости, в поздних воз-

³⁵⁵ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 134.

³⁵⁶ Төрт батыр. Алматы, 1990. 95 б.

³⁵⁷ Фрейд З. Тотем и табу // Тотем и табу: Сб. М., 1998. С. 169.

³⁵⁸ Там же. С. 139.

³⁵⁹ Там же. С. 124.

зрениях два культа наложились один на другой, и тотем слился с духом предка. Духи предков у казахов принимали обличье тигра, волка, лисы, беркута, дракона³⁶⁰. Такие взгляды имеют, в частности, тюркские корни. У средневековых тюрков о новорожденных было принято спрашивать: «Родился ли волчонок или лисичка?»³⁶¹. Казахи связывали с волком удачу, успех, а с лисицей – неудачу, несчастье³⁶². Волк у казахов являлся воплощением силы, отваги и мощи³⁶³. В такой неразличимости отражается общее сознание нерасчлененности мира людей и мира природы.

Масса пережиточных элементов говорит о важной роли домашних животных в традиционных воззрениях казахов. Выражение «*Мал адамның бауыр еті*» (букв. «Скот – это мясо от печени человека») говорит о том, что печень у казахов ассоциируется с кровным родством, а значит, существовали представления о тесной связи человека с домашними животными. Традиционное казахское приветствие: «*Мал, жан аман ба*» («Здоровы ли скот и родные») подтверждает, по нашему мнению, нашу мысль. У казахов существовали многочисленные запреты, связанные со скотом. Во время окота овец не разрешалось продавать и дарить животных, считалось, что уйдет *құт* скота³⁶⁴. Запрещалось повышать голос на домашних животных, ругать и бить их, считалось, что их хозяин рассердится. Нельзя было ночью считать скот и отдавать его кому-нибудь, считалось, что уйдет благодать скота. Все это свидетельствует о наличии представлений о тесной связи между людьми и домашними животными в прошлом, где животные выступали, по всей видимости, одновременно в двух ипостасях – предок/жертва.

Принесение в жертву предка представляло собой магическое инкорпорирование – архаическую форму обладания – захвата его сущности, благодаря которому принявшие участие в риту-

³⁶⁰ Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 256-257; Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Қазақ ССР Ғылым акад. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер ин-ты. Алматы, 1986. Т. 5. Батырлар жыры / Құраст. О. Нұрмағамбетова, Қ. Сыдиқов. Жауапты шығарушылыр А. Айдашев, Е. Құдайбергенов. 1989. С. 368.

³⁶¹ Бартольд В. В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Алматы, 1993. С. 90.

³⁶² Брат и сестра. Сказка о брате Искандере и сестре Разие // Материалы по этнографии киргиз Тургайской области. Сказки, былины, легенды, предания, басни и анекдоты. Приложение к «Тургайской Газете» за 1898 г. Оренбург, 1898. С. 19.

³⁶³ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский языкооснова. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 717.

³⁶⁴ Казаки тыйымдар мен ырымдар / Құраст. авторы А. Құралұлы. Алматы, 1998. С. 43.

альной трапезе его поедания обретали божественную сущность, символом которой является это животное. Под термином «инкорпорация», введенном в научный оборот Э. Фроммом, его создатель понимал проявление обладания, в том числе и пищей. «Инкорпорирование какой-либо вещи, которое человек осуществляет, например, съев или выпив ее, представляет собой архаическую форму владения этой вещью»³⁶⁵. Инкорпорирование Э. Фромм подразделяет на символическое и магическое и считает, что символическое инкорпорирование может быть сведено к следующему: «Если я верю, что инкорпорировал образ какого-либо божества, или образ своего отца, или животного, то этот образ не может исчезнуть или быть отобран у меня. Я как бы символически поглощаю предмет и верю, что он символически присутствует во мне... Так, например, Фрейд объяснял суть понятия «сверх-я» как интроецированную сумму отцовских запретов и приказаний. Точно так же могут быть интроецированы власть, общество, идея, образ: что бы ни случилось, я ими обладаю, они как бы «в моих кишках» и навсегда защищены от всякого посягательства»³⁶⁶.

В древности теофагия, или богоедство, было широко распространенным явлением. Богоедство – это убийство духа бога, олицетворенного в животном или растительности, и причащение его телом. Бог растительности Дионис представлялся критянам и фракийцам в виде быка. «Разрывание на части и пожирание живьем быков и телят было, видимо, типичной чертой дионисийского культа»³⁶⁷. У североамериканских индейцев имущество, специально приготовленное для раздачи на потлаче, называлось «шкурами или кусками мяса тотема». Ю. П. Аверкиева подобные раздачи связывала с архаическими тотемистическими представлениями и тотемными обрядами, древней табуацией тотемного животного. И определяла их характер как интичиум, когда члены «одной тотемной группы совершали обряды магического размножения своего тотема для членов другой тотемной группы, так как считалось, что сами они в силу тотемистической табуации есть его не могли»³⁶⁸. Угощение подносилось на деревянных

³⁶⁵ Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 1986. С. 55.

³⁶⁶ Там же. С. 55.

³⁶⁷ Фрэзер Д. Д. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 366.

³⁶⁸ Аверкиева Ю. П. К истории общественного строя индейцев Северо-западного побережья Северной Америки (Род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшиан в середине XIX в.) // Американский этнографический сборник. Труды ИЭ. М., 1960. Сб. 1. Т. 58. С. 61.

блюдах, которые имели изображения тотемных животных рода-устроителя, что символизировало мясо этих животных³⁶⁹.

«Обычай умерщвлять бога в лице животного (...) возник на очень ранней стадии человеческой культуры, и в позднейшие эпохи его неправильно понимали», – пишет Д. Д. Фрэзер³⁷⁰. Он считал, что изначально боги имели звериное или растительное обличие, которое позднее трансформировалось в антропоморфизм. З. Фрейд определил, что жертвы животных более древние по сравнению с жертвами растительными³⁷¹. Символическое инкорпорирование у казахов сводилось к коллективным ритуальным трапезам из жертвенных животных. Коллективный характер данной трапезы имел древнейшее происхождение, в основе которого лежала коллективная ответственность за акт убийства тотема и солидарность, объединяющая всю общину, ее бога и само жертвенное животное³⁷². Само ритуальное поедание жертвы из акта физиологического превращалось в мистический: «...поедается то, что создавалось сверхъестественными существами, поэтому есть надо таким же образом, как впервые ели в начале мира мифические предки»³⁷³. По-видимому, поэтому в традиционной культуре казахов пища рассматривалась как божья благодать, с пищей связывались понятия «счастье», «изобилие», «благополучие». Основу ритуальной системы, связанной с пищей, Н. Шаханова связывает с идеей жертвоприношения «духам, у которых испрашивалось благополучие для семьи, хозяйства, скота»³⁷⁴.

Итак, субъектами ритуального дарообмена у казахов, по нашему мнению, являются изначально тотемы и духи предков – с одной стороны, и люди – с другой. Донорами Жертвоприношений и реципиентами Ниспосланий выступали люди. Жертвы могли иметь умиловительный, предупредительный, искупительный и благодарственный характер. Донорами Ниспосланий и реципиентами Жертвоприношений выступали духи: духи – покровители людей, животных, природных стихий – *пирь*,

³⁶⁹ Аверкиева Ю. П. К истории общественного строя индейцев Северо-западного побережья Северной Америки (Род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшиян в середине XIX в.) // Американский этнографический сборник. Труды ИЭ. М., 1960. Сб. 1. Т. 58. С. 125.

³⁷⁰ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 367.

³⁷¹ Фрейд З. Тотем и табу // Тотем и табу: Сб. М., 1998. С.155.

³⁷² Там же. С.158.

³⁷³ Элиаде М. Аспекты мифа: Пер. с франц. М., 2000. С. 47.

³⁷⁴ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 128.

святые – *әулие*. Согласно приведенной в начале главы классификации Н. Шахановой, субъектами Жертвоприношений у казахов на рубеже XIX–XX вв. являлись духи предков – *аруақ*, духи, мусульманские святые и Аллах³⁷⁵. Мы считаем, что обилие объектов поклонения говорит о том, что уже в традиционный период в верованиях людей они объединялись в один класс – духов предков, который, в свою очередь, априори содержал два культа – тотемистический и анимистический.

В архаической культуре индивид теряет свою индивидуальность. «Между ним и его внешней душой, между ним и его тотемом – полная неразличимость. Его личность и личность его fellow-animal [родственного животного] составляет единое целое»³⁷⁶. Невыделение себя из лона природы позволяло ему отождествлять себя с ней, со своим тотемом, с определенным кругом родственников, со своей собственностью и т. д. Тотем выступал как собственник части природного мира, и в качестве организующего центра такого единства включал определенный круг людей, животных, растений, небесных светил и т. д. Анимизм казахов имел элементы, характерные еще для его преднимистической стадии – времени господства идеи о всеобщем одухотворении.

Такая неразличимость в остаточном виде еще обнаруживается в богатырском казахском эпосе, где покровители главных героев *Баба түкті шапты Әзіз әулие* и его производные выступают одновременно в качестве духа предка – *аруақ*, святого – *әулие*, посредника между Создателем и людьми, и изображается в качестве Всесильных существ с чертами животных, способных к трансформации.

Олицетворение природы, ожидание от нее помощи и защиты, вторжение в ее епархию, выражавшееся в повседневной и религиозно-магической практике казахов-кочевников может быть квалифицировано как постоянное, интенсивное взаимодействие и единство с ней. Признание Природы как Всемогущей силы требовало ее умилоствления, одной из самых действенных форм которого выступали дары.

Сохранение традиции поминальных жертвоприношений на седьмой, сороковой день, через один год, три года, десять лет и, наконец, через тридцать лет актуально и сегодня. При опросе

³⁷⁵ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С.137.

³⁸² Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии: Пер. с франц. М., 1996. С. 8.

информаторов по поводу цели данных мероприятий по прошествии значительного периода времени они отвечают следующее: «қабырда нұрланып жату үшін» – «чтобы пребывающие в могилах озарились», «жаны жәннәтта болу үшін» — «для обеспечения пребывания их душ в раю», «Алланың алдында мархабаттанып нұрлы жату үшін» – «чтобы аруахи умиловитвенные и озаренные пребывали перед Аллахом»³⁷⁷. Такое объяснение говорит о том, что задача умиловитвления умерших еще стоит на повестке дня и соответственно ожидание Ниспослания от них также, по всей видимости, имеет место. Устройство в честь духов предков поминальных угощений в сопровождении раздач в виде тканей, денег, женских головных платков все еще актуально в казахской культуре. В представлениях современных казахов отправление жертвоприношений осуществляется инерционно, скорее как дань традиции, обычаям предков.

Чокан Валиханов подчеркивал, что обилие поводов для жертвоприношений у казахов не имеет ничего общего с нормами ислама, вместе с тем арабские названия жертвоприношений *қурбандық* и *саадақа*, по его мнению, некоторым образом смягчали их языческое значение³⁷⁸. Во второй половине XIX в. о религиозности казахов писали следующее: «Будучи плохими мусульманами, киргизы часто нарушают присягу, принятую чрез муллу, по алкорану, и вернее сохраняют клятвы по сохранившимся изстари обычаям»³⁷⁹.

Архаические культы предков, святых, поклонение природным объектам имели глубокие мировоззренческие корни, тогда как от ислама воспринимался лишь внешний антураж, что давало основание для следующего заключения: у казахов «превалировала обрядовая сторона по сравнению с религиозной»³⁸⁰. Сегодня религиозная обрядность казахов действительно связана, прежде всего, с исламом в сочетании с архаическими включениями доисламских верований и представлений.

Мусульманские молитвы на арабском языке сопутствуют у казахов всем поминальным ритуалам.

³⁷⁷ Полевые материалы автора.

³⁷⁸ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 154.

³⁷⁹ Нисченков А. Киргизская степь и ее обитатели // Всемирная иллюстрация. 1869, № 41. С. 229

³⁸⁰ Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 199.

<i>Олген адам тіріден</i>	Умерший человек от живых
<i>Дұға үміт етеді</i>	Ожидает молитву –
<i>Әрбір жұма күндерде</i>	В каждый пятничный день
<i>Үйіне келіп кетеді.</i>	Он приходит в свой дом.

Строки из завещания – *тағзия*, написанного в стихотворной форме и оставленного своим детям Аубакиром Шаловым (1881–1965), хорошо иллюстрируют значение и роль ислама в мировоззрении современных казахов³⁸¹. Старики считают, что в четверг и пятницу аруахи посещают дома своих потомков – «*үрім-бұтағын аралайды*» (букв. «ходит среди своей поросли») – в надежде получить молитву от них. За чтение сур из Корана полагается преподнесение подарков или оплата в денежном выражении³⁸².

Вера в предков, бога, *аруақ-құдайға сыйыну (табыну)* – ожидание с их стороны поддержки – имели устойчивую форму среди казахов, несмотря на большие издержки, связанные с этим. Выказывание почтения перед предками, принесение им даров – *сый тұтып* – были связаны с верой в то, что они всегда прикрывают, упорядочивают жизнь живых – *желеп-жебеп*. Поддержание связей с умершими было жизненно необходимо для живых, поскольку члены традиционного социума строили свои взаимоотношения с миром, проецируя их на временную ось. Миропонимание современных казахов представляет синтез пережитков архаических языческих верований и поверхностных, в большей мере, знаний об исламе. То же самое говорит Ш. К. Ахметова о казахах Западной Сибири³⁸³.

³⁸¹ Полевые материалы автора.

³⁸² Полевые материалы автора.

³⁸³ Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск, 2002. С. 68.

Объекты ритуального дарообмена

Обмен между живыми и духами умерших осуществлялся поставками по восходящей – в виде различного рода дароприношений, по нисходящей – в виде всяческого покровительства. Осуществление поставок приводило в движение социальные связи между бытием и инобытием.

Пища из жертвенного животного образует самый распространенный вид жертвоприношений у казахов. Жертвоприношение в виде пищи генетически восходит к самым ранним периодам истории становления человеческого общества. «Видимо, – отмечает Н. Шаханова, – в силу этой наделенности пищи важнейшей функцией медиатора в противопоставлении природа – культура, практически всем действиям, связанным с пищей, приписывается сакральный смысл»³⁸⁴. Ритуальная функция пищи заключалась в синкретизме мирского и сакрального в традиционном мировоззрении казахов, в котором преобладали доисламские представления. Большая часть казахских ритуалов, связанных с пищей, имеет жертвенно-просительный характер. Ритуальное воздаяние стало средством установления отношений между Верховом и Низом, связывая не только мир людей и мир Высших Сил, но также сакральный и священный мир посредством дара, который уничтожали в процессе церемонии жертвоприношения³⁸⁵.

При принесении в дар (жертвы) домашних животных у казахов учитывались возраст, масть, пол и вид животного. В наиболее торжественных случаях в жертву приносили производителей серой и белой масти, производителей, появившихся на свет двойней, животных с отметинами, первенцев в стаде. Согласно представлениям казахов, такие животные олицетворяли счастье и богатство, «*құт*... хозяина, а серая масть жертвенного животного связана с культом безоблачно-прозрачного неба *көк*...»³⁸⁶. Принося такое животное в жертву, люди делились самым драгоценным – своим *құт* – и в качестве Ниспослания ожидали, по всей видимости, получение *құт* Высших сил, чей *құт*, как им представлялось,

³⁸⁴ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 70.

³⁸⁵ Там же. С. 136-137.

³⁸⁶ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С. 130.

имел неизмеримо и качественно более совершенный уровень.

Следовательно, принося в жертву часть своего *құт*, люди как бы домогались получить *құт* Высших сил. В обмене, таким образом, принимали участие только объекты, обладавшие всем, что составляет многозначное понятие *құт*. «В цепи различных о б м е н о в, регулировавших жизнь общества, первым обменом с природой было именно получение *құт*... Таким образом, в мифоритуальной традиции *құт* – это своего рода мера соучастия природы в реальном рождении, восполнение собственной потенции животного, человека»³⁸⁷.

Одним из самых торжественных жертвоприношений, связанных с исполнением опасного или значимого в жизни человека, являлось принесение белого верблюда. Выражение «*Ақ түйенің қарыны жарылды*» (букв. «вскрылось брюхо белого верблюда») свидетельствует о принесении в прошлом в жертву белого верблюда в связи со свершением какого-то очень радостного и значительного события в жизни. Такие жертвоприношения были актуальны еще в конце XIX века³⁸⁸. Поводами для него были возвращение близкого родственника из военного похода или рождение долгожданного наследника. Сегодня в качестве жертвоприношения оно утратило свою актуальность, но, сохранившись вербально, подразумевает безграничную радость. Здесь мы видим обратный нетипичный сценарий – взамен полученного Ниспослания устраивается Жертвоприношение. То есть прослеживается обязанность принимать и возмещать дары Высших: взамен Ниспослания необходимо было отблагодарить их за содействие самой особенной жертвой.

Традиция принесения коней в качестве дара Высшим силам восходит еще к скифам³⁸⁹. Вся жизнь кочевника связана с конем. Эпические произведения коневодческих народов изобилуют сюжетами, согласно которым конь предстает в качестве предка, покровителя, побратима³⁹⁰. Обстоятельства появления такого коня аналогичны рождению батыра, способность легендарного коня вещать, предсказывать говорит в пользу того, что

³⁸⁷ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 73.

³⁸⁸ Хозяйство казахов на рубеже XIX–XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С.130.

³⁸⁹ Геродот. История в девяти книгах: Пер. и примеч. Г. А. Стратоновского. М., 1999. С. 254.

³⁹⁰ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 124-146.

конь является многозначным персонажем в мировоззрении кочевников, и тюрков в частности. Лошадь считалась предком у якутов, согласно их мифологическим представлениям, боги изначально сотворили коня, затем полуконя и только потом человека³⁹¹. Принесение лошади в качестве жертвы было характерно для якутов, чувашей. У казахов белая кобыла (*боз бие*) приносилась в жертву в особенных случаях. Жертвенное угощение из белой лошади (*боз ат*) казахи устраивали накануне очень значимого и чреватого опасностями события, каким мог быть военный поход³⁹² или стихийное бедствие³⁹³.

Принесение в жертву серых баранов – *қошқар* и серых верблюдов *бұра*, рожденных двойней, было равнозначным жертвоприношению белого верблюда³⁹⁴. Мать эпического героя Кобланды батыра Аналык в прощании с сыном, отправлявшимся в поход на Казань, в случае благополучного возвращения единственного сына обещает принести в жертву *егіз тұған көк қошқар* (серых баранов, рожденных двойней), *егіз тұған көк бұра* (серых верблюдов-самцов, рожденных двойней)³⁹⁵. Мать жертвенных животных наводит на мысль, что прежде они предназначались богу неба Тенгри.

Для получения защиты духов предков приносилась в жертву корова с луноподобными рогами и вилообразными копытами (*ақ мүйізді, аша тұяқты*)³⁹⁶. Крупный рогатый скот приносился в жертву в начале и по окончании полевых работ на юге Казахстана, в зоне традиционного земледелия. Быка или корову черного цвета казахи приносили и приносят в жертву с целью вызвать в засушливое лето дождь. Весь комплекс мероприятий, призванный обеспечить выпадение обильных осадков, носит название *тасаттық*. А. З. Рустемов считает, что термин *тасаттық* происходит от араб. *тәсәддәкә* (давать милостыню, подаяние; пожертвование, жертвоприношение)³⁹⁷. Между тем само название данного обряда с казахского можно перевести как стрельба камней

³⁹¹ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 722.

³⁹² Төрт батыр. Алматы, 1990. 84 б.

³⁹³ Хозяйство казахов на рубеже XIX–XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С. 250.

³⁹⁴ Там же.

³⁹⁵ Төрт батыр. Алматы, 1990. С. 95.

³⁹⁶ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог) // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 178.

³⁹⁷ Рустемов А. З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алма-Ата, 1989. 273 б.

(*тас* – камень, *аттық* – мы стреляли). Связь камней с вызыванием дождя имеет очень древние корни. Так, у древних тюрков шаман вызывал дождь при помощи заговоренных камней, сама магическая процедура носила название **jarlady**³⁹⁸. Использование камней в обряде вызывания дождя – достаточно распространенный метод как в Азии, Африке, так и в Европе³⁹⁹. Термин *тасаттық* у казахов означал не только жертвоприношение, связанное с вызыванием дождя, он имел гораздо более широкое значение. Об этом свидетельствует выражение «*Болайын сеннен тасаттық*», аналогичное «Да буду я жертвой твоей»⁴⁰⁰. Согласно источникам XIX в., «тасаттық» переводился с казахского языка как жертвоприношение⁴⁰¹.

Обряд проводился не только в районах традиционного земледелия, но и в полупустынной зоне Центрального Казахстана. В засуху трава в степи быстро выгорает, и скот, в особенности молодняк, нуждается в свежей зелени. Для обеспечения скота кормом старики в 90-е гг. прошлого века неоднократно организовывали силами сельских общин в Жанааркинском районе (Карагандинская обл.) *тасаттық*⁴⁰². Совместная трапеза проводилась вблизи усыпальницы святой Жубан-ана, на берегу реки Сарысу, где заклание жертвенного животного происходило у самой воды, с тем чтобы кровь животного стекла в воду. Цвет мяса жертвенных животных был обязательно черный. Респонденты затруднялись ответить на вопросы, почему в жертву приносится крупный рогатый скот и почему именно черного цвета. Они отвечали, что необходимо следовать дорогой предков, тогда якобы не будет нарушен древний порядок. Черный цвет животного, приносимого в жертву с целью вызвать дождь, – широко распространенный магический прием во всем мире. Цвет жертвенного животного в данном случае связывался с цветом дождевой тучи и характеризуется как гомеопатическая магия⁴⁰³. Во время засухи земледельцы организовывали моления, сопровождавшиеся жертвоприношением и совместной трапезой. У казахов Са-

³⁹⁸ Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1997. Т. 3. С. 417.

³⁹⁹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 78-79.

⁴⁰⁰ Төрт батыр. Алматы, 1990. 91 б.

⁴⁰¹ Материалы по казак-киргизскому языку, собранные И. Лаптевым // Труды по востоковедению, издаваемые Лазоревским Институтом Восточных языков. М., 1900. Вып. II. С. 142.

⁴⁰² Полевые материалы автора.

⁴⁰³ Фрэзер Д. Д. Указ соч. С. 75.

ратовской области до сих пор актуален данный обычай⁴⁰⁴.

Из мелкого рогатого скота в жертву зачастую приносили 3-4-летнего белого барана с отметиной на лбу – *боз қасқа* – или с желтой головой – *ақ сарбас*⁴⁰⁵, «синего барана с ушами, напоподобие баурсаков – с раздвоенными ушами и двумя зубами и совершенно белого, как снег, с полоской на лбу – и также первенца в стаде»⁴⁰⁶. В представлениях казахов животное с особыми метинами приносило счастье, его «приносили в жертву лишь в исключительных случаях, оно считалось символической главой всего хозяйского стада *малбасы*»⁴⁰⁷. Самцы, вожаки стада, по всей видимости, также считались *малбасы*, обладающими к тому же *құт* хозяев. Так, отправляясь в паломничество по святым местам с целью рождения наследника, родители Алпамыса раздают все свое богатство, оставив себе из овец только барана-производителя, из верблюдов – самца-производителя, из серебра-золота – золотник – *мысқал*⁴⁰⁸. По всей видимости, у казахов-кочевников существовало представление о том, что сохранение животных, обладающих *құт* хозяев, позволит не просто сберечь, но и приумножить со временем вновь свое богатство – скот. По этой же причине таких животных никому не отдавали из опасения, что их покинет счастье. В случае отчуждения обязательно оставляли на клоке шерсти слюну животного⁴⁰⁹. Взятие слюны – прием контагиозной магии, вместе со слюной хозяин оставляет таким образом *құт*, которым обладал отчуждаемый скот. Ч. Ч. Валиханов заметил, что при жертвоприношениях животных с особыми качествами казахи совершали своего рода подлог: «Киргизы нередко в беде именуют лошадей или скот, почему-либо им дорогой, а приносят в жертву другой, менее любимый. Для этого слюной именованного животного мажут рот животного, которое хотят в самом деле убить»⁴¹⁰. Наличие контагиозной магии тут очевидно.

⁴⁰⁴ Ташпеков Г. А. Казахи Саратовской области: Историко-этнографические очерки. Саратов, 2002. С. 143.

⁴⁰⁵ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С. 130.

⁴⁰⁶ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог) // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 178.

⁴⁰⁷ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков. Указ. соч. С. 130-131.

⁴⁰⁸ Төрт батыр. Алматы, 1990. 19 б.

⁴⁰⁹ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог) // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 180.

⁴¹⁰ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 155.

И наконец, в качестве самых незначительных объектов жертвоприношений среди домашнего скота у казахов выступали *қара шұнақ лақ* – козленок и *қоңыр тоқты* – ягненок⁴¹¹.

В качестве жертвы выступало не только все животное, но и его части. Так, использовались шкура и шерсть животных, черепа и рога. Лоскуты шкуры и шерсть животных привязывали к деревьям⁴¹², а верблюжьи черепа и рога архара размещали у могил святых⁴¹³. Традиция оставлять на могилах святых головы и рога диких животных была также распространена среди охотников на Мангышлаке и Сырдарье⁴¹⁴.

Из мяса жертвенных животных (выше говорилось, какие именно животные у казахов подлежали жертвенному закланию) и сегодня готовят *ет* (букв. «мясо») – блюдо из вареного мяса, политого соусом из мясного бульона с добавлением специй, соли и лука. Вареное мясо в качестве ритуальной трапезы воспринималось как сакральное, в отличие от жареной мирской еды⁴¹⁵. Главным требованием ритуальной трапезы до сих пор считается повышенная жирность мяса – *майлы ет* – приносимого в жертву животного. При забое скота на зиму – *соғым* – в сельской местности и в городе устраивается угощение – *аруақтардың сыбағасы* (букв. «доля, пай аруахов») ⁴¹⁶, или *шеке беру*, предназначенное предкам-покровителям семьи, рода, на которое приглашаются родственники и близкие преклонного возраста. Главным блюдом данного угощения является *шеке* (одна из лобных половин головы животного); она преподносится старшему из присутствующих.

Кровь животных также служила самостоятельной жертвой. Ее выпускали в воду, не давая ей стечь на землю, при пуске воды в расчищенные каналы и арыки из реки, при прорыве плотины в голове канала, при засухе. Кровью жертвенного животного землепашцы окропляли поле. На юге бытовал обычай *қырманды қандау* – окропление тока кровью жертвенного живот-

⁴¹¹ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С. 130.

⁴¹² Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 69.

⁴¹³ Там же. С. 121.

⁴¹⁴ Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 242.

⁴¹⁵ Пчелинцева Н. Д. Поминальная пища народов Северного Кавказа и Дагестана. / VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов: Тез. докл. СПб., 2005. С. 226-227.

⁴¹⁶ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 110-111.

ного⁴¹⁷. В Костанайской области при всходах в 20-30 см земледельцы приносили в жертву *Диқан-бабе* скотину, окропляя поле ее кровью с целью «предотвратить всякие беды и несчастья и уберечь посевы от болезней и сорняков»⁴¹⁸.

В рыбацких поселках в прошлом в качестве доли из улова выделялась часть рыбы для семей, потерявших кормильцев. Ее название *өлі сыбаға* (букв. «доля умерших») не оставляет сомнений в цели ее предназначения⁴¹⁹.

В ритуалах жертвоприношений у казахов проводились не только конные скачки, но и скачки волов. В районах, где подъем воды осуществлялся с помощью чигиря, весной устраивались в честь его пуска скачки волов⁴²⁰. Конные состязания устраивались казахами в рамках программ свадебных, похоронно-поминальных празднеств, по поводу рождения долгожданного наследника и т. д. Скачки для кочевника прежде всего имели сакральное значение. Считалось, что вид скачек должен доставить удовольствие умершему⁴²¹. М. Рэсэнен при рассмотрении слова «байга» его основу возвел к **baĵ**, опираясь на саг. **paĵ** – «пир», «пиршество»⁴²².

Термин **paĵ**, означающий «пир», «пиршество», безусловно, предполагает наличие богатства – только очень обеспеченный индивид мог позволить себе помимо угощений организацию конных состязаний. Пире выступали в качестве древнейшей формы вознаграждений, укрепления политической власти и социального статуса. Устроитель конных состязаний готовил богатые призы для победителей. В поминальной обрядности ряда тюркских народов существовала традиция принесения жертвы очагу в виде конных скачек. Накануне организации годовых поминок – *ас* – готовили специальные ямы для установки многочисленных котлов для варки мяса и приносили жертву очагу: устраивалось конное состязание – байга – под названием *ошақ бәйге* (букв. «очаг + скачка»), *ошақ майлары* (букв. «жир/масло очага»). «По-видимому, – пишет Н. Шаханова, – в древности су-

⁴¹⁷ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. С. 53.

⁴¹⁸ Там же. С. 251.

⁴¹⁹ Кенжеахметулы С. Казахские народные традиции и обряды: Пер. с каз. З. С. Кенжеахметовой. Алматы, 2002. С. 20.

⁴²⁰ Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков. Указ. соч. С. 250.

⁴²¹ Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 261.

⁴²² Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». М., 1978. С. 32.

ществовало представление о необходимости «умиловствования» очагов, в которых должна была готовиться ритуальная пища»⁴²³. Это были своего рода подготовительные, предваряющие главное жертвоприношение акты дароприношений. В качестве Ниспослания здесь ожидался, по нашему мнению, благожелательный прием предками непосредственно самой жертвы – *ас*.

Май – жир, масло животного происхождения являлись самым популярным объектом жертвоприношений из продуктов животноводства у казахов. Животный жир, животное масло применялись, по мнению Н. Шахановой, как подношение, жертва⁴²⁴. Казахи называли масло/жир святым – *май әулие*⁴²⁵. По-видимому, *май* выступал в качестве самой ценной части тотемного животного. Термин *майлы* в переводе с казахского означает «плодородие, плодородный, питательный, прилипчивый, благотворный, щедрый»⁴²⁶ и говорит сам за себя. Наряду со словом *майлау*, означающим смазывать жиром/маслом, со значением «смазывать» в казахском языке существует также слово *жағу*. Любопытно, что в древнетюркском понятие «жир/масло» обозначалось словом *jaғ*. В настоящее время термин *жағу* утратил свое древнее значение «жир/масло» и употребляется в значении «смазывать, мазать, зажигать». Существительное трансформировалось в глагол. Интересно, что от *жағу* в казахском означает «разжечь огонь». Значение производных от древнетюркского термина *jaғ* – «жир/масло»⁴²⁷, *jukды* – «прилипло»⁴²⁸, *jaғlandы* – «смазать маслом»⁴²⁹, *jakғыlandы* – «взял жир/масло», «ожирело»⁴³⁰, – наводит на мысль, что термин *майлау* практически полностью вобрал смысл древнетюркского термина *jaғ* и за казахским *жағу* сохранилась лишь часть бывшего смысла.

Возлияние жира неразрывно связано с огнем, поскольку жертва непосредственно состояла из запаха – следствия горения жира. «Идея кормления духов предков «запахом масла» встречается на протяжении всего цикла обрядов и ритуалов жизнен-

⁴²³ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 110.

⁴²⁴ Там же. С. 126.

⁴²⁵ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского вedomства // Собр. соч.: В 3 т. Алма-Ата, 1976. Т. 2. С. 25.

⁴²⁶ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 7-том. Қ-П (қырқы-планетааралық). Алматы, 1983. 95 б.

⁴²⁷ Қашкари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік)/ Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1997. Т. 3. С. 221.

⁴²⁸ Там же. С. 88.

⁴²⁹ Там же. С. 157.

⁴³⁰ Там же. С. 278.

ного цикла казахов»⁴³¹. Чтобы судьба нового дома была благополучной, а стол ломился от изобилия, проводили обряд – ырым – смазывания порога маслом/жиром – *босага майлау*⁴³². За выполнение этой магической процедуры положено было одаривать подарком *каде*⁴³³.

Жир и масло символизировали в традиционной культуре казахов достаток и богатство. Как мы упоминали выше, основа термина *байга* возводилась специалистами к **baj**, от саг. **paǰ** – «пир, пиршество»⁴³⁴. Действительно, термин *байга* вполне мог образоваться путем распространенного в тюркском языке способа словообразования – агглютинации – из **baj**, который, в свою очередь, благодаря альтернации чередующихся **b/p** возник из **paǰ**, схожим с *май*. Все четыре термина контекстуально связаны. Богатство позволяло проявлять щедрость: угощать *майлы тамақ* (букв. «жирными кушаньями») и устраивать *байгу* (ристалища). Для получения же богатства необходимо периодически приносить жертвоприношения – возлияния, смазывания маслом/жиром.

Получаем круговорот, обеспечиваемый магией: Жертвоприношения в виде жира/масла путем возлияний в огонь, смазываний и т. д., конные состязания и угощения, – взамен чего получали Ниспослания в виде достатка и богатства. Таким образом, все три термина *май*, *бай*, *байга* – подразумевают достаток, богатство, которые позволяли индивиду быть щедрым, способным организовывать ристалища, обильные угощения для своих подданных или гостей.

Все вместе сказанное объясняет жизнестойкость традиции возлияний жира в огонь очага брачующихся семей в свадебной обрядности казахов, сохранившейся до сих пор на юге Казахстана. Творя Жертвоприношение, выливая в огонь жир/масло, казахи считали, что приносящий жертву получит взамен Ниспослание в виде плодородности и богатства. Во время выливания масла в огонь новобрачной одна из наиболее уважаемых

⁴³¹ Ерназаров Ж. Т. Этнознаковые функции семейной обрядности казахов (Этнолого-культурологические аспекты): Дисс. ... канд. ист. наук / Западно-Каз. гос. универ. Уральск, 2001. С. 108.

⁴³² Қазақ тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құрарұлы. Алматы, 1998. 37 б.

⁴³³ Кенжеахметұлы С. Жеті қазына: Көпшілік оқырманға арналған. Алматы, 2003. Бірінші кітап. 14 б.

⁴³⁴ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». М., 1978. С. 32.

женщин протягивала руки над горящим маслом и затем руками проводила по лицу невесты.

В казахской обрядности в качестве жертвы выступало также молоко, считавшееся *киелі* (святым). Согласно древнетюркской мифологии, оно являлось первой пищей людей, его нельзя было выносить за пределы обитаемого пространства, чтобы не привлечь вестников зла – *кермезов*, которые посредством молока могли получить власть над жителями аула⁴³⁵. Под собирательным термином *ақ* подразумевались все молочные продукты, означая «белое изобилие и благодать». С молоком у казахов связан ряд запретов: нельзя проливать молоко, нельзя выносить его из дома после заката солнца и т. д. Согласно сведениям Рузбахани, кочевники приносили в жертву Солнцу первый кумыс следующим образом: «Весною, когда бывает готов первый кумыс, они наливают его в сосуд, и прежде чем пить его обращают свое лицо к солнцу и немного кумыса брызгают в сторону востока; при восходе солнца делают ему земной поклон в благодарность за то, что оно выращивает кормовые травы, которыми питаются домашние животные и дают кумыс»⁴³⁶. Традицию выливания молока во время дождя Н. Шаханова связывает «с испрошением обилия молока» и отмечает присутствие аналогичных идей в «индоевропейской и, в частности, индоиранской мифологической традиции»⁴³⁷. Первое надоенное молоко овец и верблюдов «казахи заквашивали и полностью раздавали соседям, родственникам. Эта ритуальная раздача называлась *желін садақасы* (*желін* – вымя; *садақа* – жертва)»⁴³⁸.

В качестве жертвы, согласно эпической традиции, люди, жаждущие потомства, на священную высоту приносили золото, серебро и самоцветы. Все взятое с собой богатство (золото, серебро, алмазы), родители былинного батыра Алпамыса разделили на две кучи, при этом одна из куч была отдана обслуживающему персоналу священной высоты:

*Алып шыққан дәулетін
Екі жерге бөледі.*

⁴³⁵ Маркова О., Жанабаев К. Золотая колыбель: По мотивам древнетюркских мифов. Главы из книги // Простор. 1996. № 2. С. 81.

⁴³⁶ Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. 1. (V в. до н. э. – XVII в. н. э.) / Под ред. проф. С. Ф. Асфендиярова и проф. П. А. Кунте. 2-е изд. Алматы, 1997. С. 135.

⁴³⁷ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 136.

⁴³⁸ Там же. С. 122.

*Алтын-күміс гауһарын
Оны да бөліп үйеді,
Қожаларын шақырып
Тең жарымын береді*⁴³⁹.

Вторая половина, по всей видимости, предназначалась высоте, вернее, ее патрону – святому или духу.

На могилах святых казахские женщины по-прежнему оставляют платки или лоскуты материи – *ақтық* (букв. «белый, белизна»), привязывая их к оградкам усыпальниц святых в надежде, что их обращения к ним не останутся без ответа. Привязывать лоскутки в местах поклонения – широко распространенная традиция у казахов. Полоски материи или оторванные от одежды лоскуты приносились в жертву духам деревьев, отсюда и их название – «деревья в лохмотьях». «Обычай подвешивать цветные ленточки в знак почитания того или иного духа был очень широко распространен у народов Алтая»⁴⁴⁰. Алтайцы называли эти ленточки **жалама** или **кыйра** (от слова кый – резать) и повязывали их на березу или лиственницу.

В качестве жертвы использовались и денежные знаки⁴⁴¹. В настоящее время серебряные монеты, завернутые в уголки мужских носовых платков, принято раздавать всем присутствующим на похоронах, семидневных и сорокадневных поминках, реже – на годовых⁴⁴².

Изделия из муки в казахской поминальной обрядности приносятся в качестве дароприношения духам предков. Кусочки из пресного/дрожжевого теста раскатывают в круглые лепешки – *шелпек*, *жұқа нан* – обжаривают в растительном масле или на животном жире. Ритуальное предназначение *шелпек* подтверждается тем, что их называют также *құдайы нан* (букв. «божий хлеб») или *садақа нан* (*садақа* – жертва, подаяние + *нан* – хлеб). Накануне всякого жертвоприношения пекут *жеті/тоғыз шелпек* – семь/девять лепешек. Согласно традиционным представлениям, души упокоившихся питаются запахом от жарки этих ле-

⁴³⁹ Төрт батыр. Алматы, 1990. 19 б.

⁴⁴⁰ Чанчибаева А. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 93.

⁴⁴¹ Сейдимбеков А. Поющие купола. Этюды о красоте. Пер. с каз. Е. Кажобекова. Аламе-Ата, 1985. С. 230.

⁴⁴² Полевые материалы автора.

пешек⁴⁴³. Причем из семи лепешек шесть раздавали, а седьмую оставляли дома. *Шелтек* пекут с вечера на четверг и пятницу, а также в канун мусульманского праздника *айт – шек*. Считается, что духи предков – *аруақтар* – посещают своих родных в четверг, пятницу и в дни айта, и если они не услышат запаха от жарки *шелтек*, уходят неудовлетворенные. В случае если родные не единожды пренебрегли своими обязанностями, а именно – не готовили в положенные дни *шелтек*, – духи навсегда оставляют своих потомков, и, как следствие, в их семьях случаются внезапные несчастья – это результат того, что они остались без защиты и покровительства своих предков⁴⁴⁴. Духам умерших «предлагалась не сама пища в ее вещественном варианте, а слабо выраженные, едва воспринимаемые, бестелесные формы ее проявления – пары и запахи»⁴⁴⁵. У тюркских народов такие кормления для духа умершего были традиционными⁴⁴⁶.

Пятница считается у казахов святым днем, в этот день духи дедов и прадедов посещают свои дома в предвкушении молитвы – *ата-баба аруақтары шаңыраққа келіп, дұға дәметеді*, причем слово *дәметеді* означает предвкушать (от *дәм* – вкус, еда, пища)⁴⁴⁷.

Таким образом, в качестве объекта (дара) ритуального обмена в традиционной культуре казахов выступали животные с особыми отметинами, конные скачки, продукты животноводства и земледелия, пища, драгоценные металлы, деньги, вещи, одежда и т. д.

Казахский обычай гостеприимства, который мы рассмотрим ниже, относится, по нашему мнению, к одной из форм жертвоприношения и имеет прямое отношение к культу предков.

⁴⁴³ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 108-109.

⁴⁴⁴ Полевые материалы автора.

⁴⁴⁵ Рындина О. М. Мир вещный и мир вечный в погребальной обрядности хантов Салымского края // Труды Музея археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоринского Томского государственного университета. Томск, 2002. Т. 1. С. 173.

⁴⁴⁶ Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельструп. / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. С. 137.

⁴⁴⁷ Казаки тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құраұлы. Алматы, 1998. С. 23.

Обмен и дарение в казахском обычае гостеприимства *қонақасы*

В данной части работы мы предполагаем определить основание и функции обычая гостеприимства, являющегося ярким примером влияния мифологического в жизни казахов. Перефразируя одного из самых популярных культурологов современности Мирча Элиаде, нам предстоит разобраться в устойчивости рассматриваемого обычая как существенной категории современной жизни казахов, базируясь на его мифической основе, что позволит не только понять сущность данного основания, но и определить функции данного института⁴⁴⁸.

Институт гостеприимства имел широкое распространение в истории разных этнических культур. В настоящее время он признается в качестве культурной универсалии.

Согласно лингвистическому анализу латинского термина *hospes* (***ghos-pet-**), предпринятому Э. Бенвенистом, он обозначает «как того, кто пользуется гостеприимством, так и того, кто его предоставляет», то есть хозяин и гость выступают как равные партнеры⁴⁴⁹. Гостеприимство, таким образом, имело в традиционной культуре характер паритетного партнерства.

Обычай приема гостей в качестве социального организма имеет ряд обязательных составляющих, как-то: защита и неприкосновенность гостя, а также его имущества (на определенное время, по истечении которого гость лишался такой привилегии), предоставление крова и пищи, сопровождение его на некоторое расстояние пути (находившееся под юрисдикцией хозяина, рода, племени, к которым он принадлежит), обеспечение транспортом, в случае если гость преследуется, и, наконец, церемониальный обмен дарами.

Со всеми названными составляющими, но с тенденцией постепенной утраты некоторых из них, институт гостеприимства наиболее продолжительное время функционировал у кочевников и горцев. Обычное право этих народов обязывало оказывать прием любому путнику с предоставлением защиты, крова и пищи.

Казахи-кочевники издавна славились своим гостеприимством. Оно нашло отражение в мифологии, в фольклоре, обыч-

⁴⁴⁸ Элиаде М. Аспекты мифа: Пер. с франц. М., 2000. С. 8.

⁴⁴⁹ Бенвенист Э. Общая лингвистика: Пер. с франц. / Под ред. Ю. С. Степановой. М., 1974. С. 345-346.

ноправовых нормах. *Қонақасы* с казахского значит специально приготовленное угощение для гостя⁴⁵⁰. У казахов имеется ряд терминов для обозначения слова гость: нежданно прибывшего без приглашения гостя называют *құдайы қонақ* (букв. «божий гость»), уважаемого, почетного гостя – *сый [сыйлы] қонақ*, приезжающего-уезжающего человека – *қонақ-қопсы*.

Об обычае *қонақасы* писали и путешественники, и служащие российской колониальной администрации. Посетивший в первой половине XVIII века ставку хана Младшего жуза Абулхаира Джон Кэстль заметил, что казахи «постоянно должны быть гостеприимны»⁴⁵¹. Около полутора столетий спустя американский инженер, работавший управляющим Лондонской горнодобывающей кампании в Степном крае, отметив правовое основание данного обычая у казахов, писал: «Это, конечно, чудесный закон, и ему повинуются повсеместно. Гостю аула ни в чем нельзя отказать, неважно, каковы были взаимоотношения между ним и хозяином... Долг гостеприимства властвует над всеми другими чувствами. Большинство законов и обычаев иногда нарушаются, но этот закон никогда»⁴⁵².

Чиновники колониальной администрации всех уровней указывали на то, что обычай гостеприимства в казахской степи относился к нормам степного права и был даже возведен в культ⁴⁵³. А. И. Мякутин традицию *қонақасы* рассматривал как благотворительность, поскольку считал, что данный обычай «производится на пользу общую»⁴⁵⁴. Существовали и другие мнения о казахском гостеприимстве. Так, Тронов, проживший в Зайсанском уезде 11 лет, очень скептически оценивал этот обычай, он характеризовал его как «условный» и вызванный необходимостью, поскольку путник не в состоянии обеспечить достаточно продолжительное путешествие провизией. Хотя он тут же признает, что обычай гостеприимства казахского народа является обязательным и что гость «у киргиз вообще пользуется почетом»⁴⁵⁵.

⁴⁵⁰ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 6-том. Қ (қанаттастық-қырқұлақ). Алматы, 1982. 317 б.

⁴⁵¹ Кэстль Джон. Дневник путешествия в году 1736-м из Оренбурга к Абулхаиру хану Киргиз-Кайсацкой Орды: Пер. с нем. В. Штаркенберга, В. Скорого. Алматы, 1998. С. 101.

⁴⁵² Нельсон-Фелл Э. Русский и кочевник: Были киргизских степей // Нива. 2000. № 1. С. 137.

⁴⁵³ Герн фон Вл. Из записной книжки. Этнографические заметки. Характер и нравы киргизов-казаков // Памятная книжка Семипалатинской области на 1899 г. Семипалатинск, 1899. С. 1.

⁴⁵⁴ Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. С. 96.

⁴⁵⁵ Тронов В. Д. Материалы по антропологии и этнологии киргиз // Зап. РГО по отделению этнография. Спб. 1891. Том XVII. Вып. 11. С. 54.

Н. И. Гродеков считал рассматриваемый обычай основанным «на опасении насильственного отнятия»⁴⁵⁶. Мнение Гродекова основано, по-видимому, на том, что не получивший должного гостеприимства путник имел право удовлетвориться материальной компенсацией, отняв что-либо из имущества хозяина.

Согласно п. 255, 256 «Сборника киргизского обычного права», датируемого специалистами концом XIX – началом XX в., «Всякий юртовладелец обязан оказать путнику, почитаемому по обычаю гостем, прибывшему к нему в дом, полное гостеприимство, которое должно заключаться: в предоставлении гостю помещения для отдыха, постели для ночлега и барана в пищу»⁴⁵⁷. В случае уклонения от обязанности соблюдать данный обычай следует наказание в виде штрафной санкции – в пользу истца выплачивается 1 лошадь, 1 халат.

Действенность данного института была освящена мифологической традицией. В этом самобытность казахского гостеприимства. Традиция казахского гостеприимства связана с именами мифических персонажей Алаша и Кыдыра.

Мифический предок казахов Алаш, кроме причитающейся доли каждому из трех своих наследников, оставил четвертую, которую он определил как *қонақ сыбағасы* (букв. «доля гостя»), разделив ее между ними поровну, для того чтобы они встречали каждого путника, оказавшегося под их кровом. У военного губернатора Тургайской области Л. Ф. Баллюзека приводится следующее пояснение обычая гостеприимства у казахов: «первый киргизский родоначальник Алач», исходя из условий кочевого быта, наказал своим сыновьям свой «вечный завет: не берите при взаимном посещении вашем друг друга платы за съестные припасы, будьте друг другу постоянно как бы приглашенные гости, пользуйтесь таким образом друг у друга правом кунакасы или даровым, бесплатным приютом и угощением, – на что примите от меня еще оставшуюся у меня четвертую долю моего имущества и считайте ее уже не исключительною которого-либо из вас, а общим достоянием и как бы неразделенною между вами на веки вечные инчою... Вот откуда и каким священным для потомства Алача заветом передано существующее между киргизами благотворительное начало кунакасы. Вот почему киргиз, встретив с чьей-либо стороны отказ себе в кунакасе,

⁴⁵⁶ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Ташкент, 1889. С. 21.

⁴⁵⁷ Сборник киргизского обычного права. Верный, б. г. С. 16.

ссорится с ним, приводя слова Алача относительно завещанной им потомству не разделенной инчи и вот почему безнаказанно увозит он нередко у провинившегося перед ним соплеменника что-либо из имущества его»⁴⁵⁸. Каждый путник, оказавшийся в доме, таким образом, мог претендовать на *қонақасы* (букв. «пища гостя») как на *бөлінбеген енші* (букв. «неразделенное наследство»)»⁴⁵⁹. Обидевшийся же гость мог вполне удовлетворить себя чем-то из имущества негостеприимного хозяина.

Гостеприимство тематически широко представлено в народном фольклоре казахов. Значение выражения «*қырықтың бірі Қыдыр*» (букв. «один из сорока – *Қыдыр*») сводится к тому, что один гость из сорока может оказаться *Қыдыр* или *Хызыр*. Пожилые казахи считают сегодня, что не сам *Қыдыр* приходит в гости, но он нисходит на одного из сорока гостей, принося вместе с ним в дом благоденствие и счастье⁴⁶⁰. Такое представление уже обезличено, оно не связано с личным агентом, но сама суть представления о том, что гость – носитель милости, сохранилась. Мифический персонаж *Қыдыр*, у казахов в том числе, – покровитель путников. Гостя у казахов не принято гнать, так как, во-первых, нарушалось древнее установление, во-вторых, от гостя может снизойти милость. Согласно народным представлениям, если от одного гостя не придет в дом *құт*, то со следующим гостем *құт* обязательно посетит дом гостеприимного и хлебосольного человека. Отсюда выражение: «*Қонақты қуа берсең құт қашады*» (букв. «если гнать гостя, *құт* убежит»), которое со всей очевидностью проявляет сущность казахского гостеприимства⁴⁶¹. Желание удержать в доме *құт* являлось руководством к действию; если следовать заветам предков, то *құт* не покинет дома, если их нарушить, то можно навсегда лишиться их покровительства, а значит дом и все его обитатели «*құтсыз қалады*» («останутся без *құт*»), останутся беззащитными и несчастными. Считалось, что от гостя исходит милость (*қонақтан шарапат тиеді*)⁴⁶². «Центральной идеей института повседневного гостеприимства, – подчеркивается Н. Шахановой, – было убеждение в том, что отпущенный из аула без еды и должного гостеприим-

⁴⁵⁸ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 211.

⁴⁵⁹ Арғынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 66 б.

⁴⁶⁰ Полевые материалы автора.

⁴⁶¹ Арғынбаев Х. А. Указ. соч. 67 б.

⁴⁶² Полевые материалы автора.

ства человек может унести с собой плодovitость стада обидевшего хозяина»⁴⁶³.

В развернутой публикации А. Г. Селезнева и И. А. Селезневой на основе этнографических данных, собранных на территории Западной Сибири, показано, что культ Хазыр-Ильяса популярен среди тюркского населения данного региона⁴⁶⁴. В соответствии с ними «Хазыр-Ильяс (...) или Казыр-ата, представлялся в виде существа антропоморфного вида, старика в белой или зеленой одежде с посохом»⁴⁶⁵. Сибирский Хызыр-Ильяс – предсказатель будущего, помощник заблудившихся путников, спаситель утопающих, покровитель домашних животных, покровитель дома, следящий за чистотой в нем. По мнению авторов, культ Хызыр распространен от Сибири на севере до Индии на юге, от Передней Азии на западе и Западной Сибири на востоке, а под «именем ал-Хадир (Хизр) скрывается сложный образ доисламского мифологического персонажа. В нем слились в одно целое легенды различных времен и народов – от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветных Еноха и Илья (коранич. Ильяс)... этот персонаж представляет собой собирательный образ природы во всем ее многообразии, выраженный через символику цвета, числа и т. д.»⁴⁶⁶. Для нас важным является покровительство Кыдыра путникам и его способность в разных обликах (в образе белой собаки или белобородого старика) испытать человека на щедрость. Согласно представлениям тюрков Сибири, если хозяин накормит случайно приблудившуюся собаку или зашедшего в дом старика, то жизнь его изменится к лучшему – исполнятся самые сокровенные его надежды.

Отсюда и актуальность казахской поговорки «*Қырықтың бірі Қыдыр*» – «Один из сорока гостей – *Қыдыр*». Эта поговорка как бы принуждает встречать всех гостей соответственно обычаю, потому что одним из сорока гостей может оказаться *Қыдыр*, который может вознаградить гостеприимного хозяина благополучием, счастьем, всем тем, что содержит в себе понятие *құт*. Для получения *құт* необходимо было обеспечить гостя всем необходимым. У Кашгари мы обнаружили строки, где он сетует по поводу того, что не осталось настоящих мужчин, которые бы отно-

⁴⁶³ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 127.

⁴⁶⁴ Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и этнические аспекты распространения ислама в Сибири // Этнографическое обозрение. 2003. № 6. С. 41-56.

⁴⁶⁵ Там же. С. 42.

⁴⁶⁶ Там же. С. 51.

сились к гостю как к носителю *құт*, остались лишь низкие люди, которые, заметив пыль, стараются побыстрее собрать юрту и откочевать⁴⁶⁷.

Казахи говорили: «Қонақ келсе есікке, жүгіріп шық кешікпе, Қарсы алмасаң қонақты, кесір болар несіпке» («Гость придет к двери – поторопись, встречай, не встретишь гостя – вред нанесешь своей судьбе»)⁴⁶⁸. У раннесредневековых европейцев также присутствовали схожие представления – нищий, которого радушно принимали и кормили в мире живых, в загробном мире оказывается ангелом, покровительствующим хлебосольному хозяину⁴⁶⁹.

У казахов гость считался неприкосновенным. Георги писал по этому поводу следующее: «Ежели кто ни есть из иностранцев подружится со знатным или по одному только богатству почитаемым киргизцем, то он сообщаясь с ним пользуется в ордах гораздо большею безопасностью, нежели когда бы имел при себе и военную стражу, коя никак противу больших шаек устоять бы не могла»⁴⁷⁰. Вместе с тем неприкосновенностью гость пользовался только то время, пока он находился под кровом гостеприимного хозяина. Как только он оставлял его, он терял статус гостя и, следовательно, защиту. «С чужестранцами, пока те находятся под их защитой, они очень любезны, ибо считают самым большим позором обесчестить или обидеть гостя. Но как только последний уехал, иногда его друг и защитник бывает первым, который ограбит его», – писал другой путешественник⁴⁷¹.

У казахов в зависимости от социального статуса гостя или желания хозяина предоставлялось специально для этих целей предназначенное жилище. У состоятельных кочевников для гостя отводилась гостевая кибитка – *қонақ үй* – с соответствующим убранством. В источниках отмечается, что гостевая юрта казахов «украшается самым изысканным образом в азиатском вкусе. Здесь играют главную роль разноцветные ковры и кошма с узорами. Чем знатнее и почетнее бывает гость, тем лучше украшается кибитка»⁴⁷². О разнообразии гостевого жилища свиде-

⁴⁶⁷ Кашкари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1997. Т. I. С. 442.

⁴⁶⁸ Рустемов А. З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алмата, 1989. 218 б.

⁴⁶⁹ Там же. С. 218.

⁴⁷⁰ Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. 1. (V в. до н. э. – XVII в. н. э.) / Под ред. С. Ф. Асфендиярова и П. А. Кунте. Алматы, 1997. С. 222.

⁴⁷¹ Там же. С. 226.

⁴⁷² Кальнин. Начало киргизских поминок и несколько слов о киргизском коневодстве // Журнал коннозаводства. Спб., 1873. № 5. С. 19.

тельствуют их названия: *қонақжай* – гостиница, *қонақ үй* (букв. «гостевой дом»), *қонақтық* – специально отведенное помещение для гостя (дом, комната), *қонақ бөлме* – комната для гостя⁴⁷³. В гостевом помещении для гостя отводилось почетное место – *төр*.

Угощение гостя у казахов было связано с социальным и материальным положением обеих сторон – как хозяина, так и гостя – и являлось обязательными. Такая обязательность имела глубокие исторические корни. Акт совместной трапезы давал гостю основание для получения защиты и помощи хозяина, поскольку во время приема пищи происходило невидимое соединение всех участников угощения в некую нестабильную целостность, которая нуждалась в постоянном «повторении, чтобы укрепиться и стать длительной»⁴⁷⁴. У древних тюрков существовали многочисленные трапезы. Трапеза, подаваемая случайному, незваному, гостю, называлась *kestem*⁴⁷⁵. После зимнего забоя скотины устраивали угощение – *сиздыш*, на которое специально приглашали гостей из числа знакомых, друзей⁴⁷⁶. Гостевое угощение у казахов также имеет несколько названий, в их числе – *сияпат* («от араб. зияпат – угощение, гостеприимство, радушие»). *Сый-сияпат* означало «подарок, преподнесенный уважаемому человеку»⁴⁷⁷. В качестве главного блюда для гостя подавали *бас табақ* (букв. «главное блюдо»). Специально для гостя подавали *қонақ аяқ* – чай.

Угощение для гостя у казахов имело ряд архаических черт. В зависимости от его социального статуса специально резали скотину. После подачи гостю традиционного кумыса и чая наступал «кульминационный акт гостеприимства – то, что мы, – вспоминал Э. Нельсон Фелл, – назвали бы подачей обеда. Слуги хозяина подвели к двери юрты прекрасного пегого двухлетнего коня – самая большая почесть, которую они могут оказывать знатым гостям, затем коня тут же у двери зарезали и унесли в другую юрту, где готовится еда»⁴⁷⁸. При подаче угощения гостю давали наиболее почетные куски мяса. Казахи старались накормить своих детей остатками гостевой трапезы, с тем чтобы их дети получили выдающиеся качества гостей. «Гость, – отмечает

⁴⁷³ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 2-том. Б–Г. Алматы, 1976. 315-318 б.

⁴⁷⁴ Фрейд З. Тотем и табу // Тотем и табу: Сб. М., 1998. С. 157.

⁴⁷⁵ Қашкари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1997. Т. I. С. 543.

⁴⁷⁶ Там же. С. 514.

⁴⁷⁷ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 2-том. Б–Г. Алматы, 1976. 454 б.

⁴⁷⁸ Нельсон-Фелл Э. Русский и кочевник: Были киргизских степей // Нива. 2000. № 1. С. 106.

Н. Шаханова, – рассматривался как лицо священное, как «дар бога», и остатки пищи после гостя считались обладающими благодатью и охотно съедались»⁴⁷⁹.

«Накормившему один день кланяйся (салем) сорок дней», – говорится в одной из казахских пословиц. С. Е. Толыбеков считал, что казахский институт гостеприимства был вызван острой необходимостью в условиях военно-походного образа жизни, «подвергавший кочевника бесконечным приключениям, лишениям от голода, холода и зноя, заставлял его всегда помнить добро человека, который накормил его при голоде, согрел при холоде и напоил при жажде. Оказывать уважение, почет и помощь человеку, который дал пищу, считалось в кочевом обществе самым высоким достоинством»⁴⁸⁰.

Неутомимый исследователь казахского быта В. фон Герн в одной из своих заметок дает следующее толкование казахскому гостеприимству, основываясь на пословице: «*Қонғанша қонақ ұялар, Қонған соң үй иесі ұялар*» – «Идя в гости, гость стесняется, после его ухода хозяин стесняется». Герн поясняет стеснение гостя тем, что он ввел хозяина в расход, в который входит угощение из домашнего животного (баран или лошадь) и подарок в зависимости от социального статуса гостя (конь или халат)⁴⁸¹. Стеснение же хозяина вызвано страхом, что неудовлетворенный гость может ослабить хозяина и обвинить его в скупости и несоблюдении обычая. Толкование Герна определяет очевидную зависимость щедрости хозяина от общественного статуса его гостя. Худая слава, как известно, долго живет. П. Е. Маковецкий отмечает обязательность обмена подарками между гостем и хозяином во время визитов «почетных киргизов» друг к другу. Обычным правом предусматривается случай, когда гость нагрязнул «неожиданно, обязательно тоже дать подарок, разнобразящийся в стоимости по достоинству гостя»⁴⁸².

Одаривание гостей было известно еще в античную эпоху у греков, а затем и у римлян. Хозяин дарил своим гостям «ксении» – застольные подарки – в знак гостеприимства. Обычай дарить

⁴⁷⁹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 128.

⁴⁸⁰ Толыбеков С. Е. Общественно-экономический строй казахов в XVII-XIX веках. Алма-Ата, 1959. С. 96.

⁴⁸¹ Герн фон Вл. Из записной книжки. Этнографические заметки. Характер и нравы киргизов-казаков // Памятная книжка Семипалатинской области на 1899 г. Семипалатинск, 1899. С. 2.

⁴⁸² Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 267.

«ксении» позже трансформировался в «проксению» с наличием норм международного права, когда иноземные купцы пользовались покровительством влиятельных лиц.

Обмен подарками являлся существенной составляющей казахского гостеприимства. Преподнесение подарка гостю подразумевало отдаривание со стороны последнего. В одном из источников конца первой половины XIX века отмечается, что влияние соседних народов негативно сказалось на бескорыстном гостеприимстве казахов, и в большей степени это влияние было заметно среди прилинейных казахов. Вот что говорится по этому поводу: «У кайсаков, как и всех кочевых народов магаметанского закона, хотя далее не истреблялось благое обыкновение об обязанностях гостеприимства и странноприимства, но обязанности эти от корыстного злоупотребления соседей приняли в настоящее время самую неблагоприятную сторону»⁴⁸³. Хозяин одаривает гостя с целью получить отдар: «Краевое здесь мнение о правах гостя на избранную им у хозяина вещь дотоле справедливо, пока последний имеет верные надежды на удовлетворительное вознаграждение со стороны первого, и в этом разе обязательный кунак замучит впоследствии бывшего у него гостя своими визитами, нестерпимым попрошайничеством и бесстыдными напоминаниями о даре»⁴⁸⁴. П. С. Паллас заметил, что казахи, приезжая к русским, дарили хозяевам «ненужные вещи в том намерении, чтобы выманить себе подарок поважнее»⁴⁸⁵. Находившийся в ссылке в Западном Казахстане в середине XIX в. Б. Залесский писал: «Есть такой обычай, когда хозяин должен поднести своему гостю все то, что тот похвалит. Но при этом прекрасно знает также, что, в свою очередь, может и сам получить то, что ему придется по вкусу»⁴⁸⁶. По всей видимости, подношение гостя имело характер **«sollicitory gift»** – дара, посредством которого добиваются ответного дара. Обмен дарами между хозяином и гостем у казахов имел характер сбалансированной реципрокции (возмещение каждой дачи эквивалентной отдачей), которая позднее приобрела черты негативной реципрокции, утратив элемент эквивалентности, что хорошо видно из приведенных выше данных.

⁴⁸³ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 92.

⁴⁸⁴ Там же. С. 92.

⁴⁸⁵ Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. 1. (V в. до н. э. – XVII в. н. э.) / Под ред. С. Ф. Асфендиярова и П. А. Кунте. Алматы, 1997. С. 176.

⁴⁸⁶ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 39.

Уважение к гостю давало ему право имянаречения новорожденного, родившегося в доме хозяина. М. С. Муканов приводит в своей книге «Из исторического прошлого» предание о том, как получили имена дети легендарного основателя Среднего Жуза – Жанарыса. Согласно преданию, к Жанарысу «прибыло шесть лиц духовного сословия (кожа), которые определенное время гостили у радушного хозяина. Хозяин и гости остались довольны друг другом, и при расставании Жанарыс обещал (Иншалла! – Если соизволит Аллах!) будущим своим сыновьям дать имена гостей в знак глубокого к ним уважения. Так, согласно легенде, и начинается история племен Среднего жуза»⁴⁸⁷.

Выдающийся казахский этнограф Х. А. Аргынбаев отмечал немаловажное воспитательное значение гостеприимства⁴⁸⁸. С гостя казахи требовали *қонақ кәде* – подарок в виде песни или сказания⁴⁸⁹. «Если гость хочет быть любезным, то он должен много есть и как можно больше говорить!» – восклицал Б. Залесский⁴⁹⁰.

Практически все приведенные источники XIX века свидетельствуют в один голос о присутствии в казахском гостеприимстве архаики социального и мифологического порядка. Чем щедрее был хозяин, тем больше и дальше распространялась о нем слава. Щедрость хозяина обязывала гостя вернуть в свое время полученное.

Причина продолжительности функционирования института гостеприимства в историографии имеет разные объяснения. Советский ученый В. К. Гарданов, давая объяснение живучести обычая гостеприимства среди горцев Кавказа, в частности адыгов, подчеркивал, что обязательность данного обычая вызвана отсутствием специальной системы обслуживания на Кавказе⁴⁹¹. Знаток степного права С. З. Зиманов интерпретировал обычай гостеприимства как одно «из существенных остатков патриархальных установлений». Он отмечал, что уже в XIX веке этот «древний обычай, возникший и развившийся в свое время на базе общественной собственности на средства и продукты про-

⁴⁸⁷ Муканов М. С. Из исторического прошлого: Родословная племен керей и уак. Алматы, 1998. С. 29.

⁴⁸⁸ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. С. 68.

⁴⁸⁹ Там же.

⁴⁹⁰ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 39.

⁴⁹¹ Гарданов В. К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в XVIII-первой половине XIX в. // Советская этнография. 1964. № 1. С. 36.

изводства, соблюдался уже с большими отступлениями»⁴⁹². Причину столь продолжительного действия данного обычая ученый видел, с одной стороны, в том, что это обыкновение являлось общественным долгом «каждого по отношению к другим», с другой – в заинтересованности всего общества в его сохранении.

Константность данного обычая может быть объяснена устойчивостью его основания в сознании народа. Другими словами, сутью мифологической основы института гостеприимства может быть признана константность анимистических представлений в этническом сознании казахского народа. Влияние Великого Первопредка, отошедшего в мир иной, но дух которого постоянно присутствует среди живых, объяснялось и тем, что в традиционной культуре казахов отдельному индивиду важно было ощущать себя членом семьи, рода, свою принадлежность к данному этносу. Закон гостеприимства, являясь правовой нормой, исходил из мифического основания, который требовал соблюдения обычая, поскольку благоденствие живущих находилось, согласно народным верованиям, в прямой зависимости от их всемогущей воли.

Гостеприимство в традиционном казахском обществе, таким образом, выступает, по всей видимости, в качестве жертвоприношения во имя исполнения воли Первопредка Алаша. Его важнейшими функциями выступают духовная, регулятивная, этическая, и, наконец, практическая. «Если рассматривать миф как нечто, наполненное жизнью, – пишет Б. Малиновский, – то он не дает объяснения, способного удовлетворить научную любознательность; он является повествованием, которое воскрешает первозданную реальность, отвечает глубоким религиозным потребностям, духовным устремлениям, безусловным требованиям социального порядка, и даже требованиям практической жизни. ...миф исполняет незаменимую функцию: он выражает и кодифицирует верования; он защищает и налагает моральные принципы; он гарантирует действенность ритуальной церемонии и предлагает правила для практической жизни; необходимые человеческой цивилизации; он отнюдь не лишена содержания выдумка, а напротив, живая реальность, к которой человек постоянно обращается; это ни в коей мере не абстрактная теория и

⁴⁹² Зиманов С. З. Общественный строй казахов первой половины XIX века. Алма-Ата, 1958. С. 67.

не простое развертывание образов, это кодификация религии... и их практическая мудрость...»⁴⁹³.

Миф, следовательно, требует воссоздания событий, происшедших в начале сотворения мира с участием легендарных персонажей или существ, наделенных сверхъестественными способностями, общеизвестных в данной этнической системе. А его бесконечное воспроизведение позволяет участникам не только повторить все в точности, как это было сделано тогда, но и почувствовать некое соучастие именно в том, впервые происшедшем действе во времена оные. Природа мифа, по нашему мнению, заключена в завещанном предками бесконечном его воспроизведении, сопровождаемом следующими аргументами: «Ата-бабамыз солай айтқан» («Так завещали нам деды и прадеды»), «Ата-бабамыз солай істеген» («Так делали наши деды и прадеды») – что делало его организующим началом. Информаторы российского этнографа Ш. К. Ахметовой свидетельствовали, что «внутри этнической группы высоко котируются люди зажиточные и хлебосольные, соблюдающие все традиционные нормы, в доме которых никогда не переводятся гости. Их престиж намного выше авторитета людей с учеными степенями, не социализирующимися в своей этнической среде из-за принадлежности к урбанизированной культуре наряду с другими потомственными горожанами»⁴⁹⁴. Следование заветам предков у алтайцев Л. Чанчибаева объясняет инерцией людей среднего поколения, когда древние представления и верования уже забыты, но люди все же продолжают в определенной степени исполнять обычаи и обряды⁴⁹⁵.

Принимая гостей, казахи как бы вновь и вновь возвращались к тому легендарному событию, и, повторяя, они его тем самым воссоздавали – что упорядочивало весь окружающий их мир и не нарушало гармонию жизни, позволяло ощутить свою причастность к тому, первому, таинству. То есть соблюдение традиций предков являлось для казахов-кочевников гарантом обеспечения мира и согласия. В основе казахского обычая *қонақасы*, таким образом, лежат анимистические представления и мифоритуальная традиция, что позволяет нам сделать заключение:

⁴⁹³ Цит. по кн.: Энаиде М. Аспекты мифа: Пер. с франц. М., 2000. С. 25.

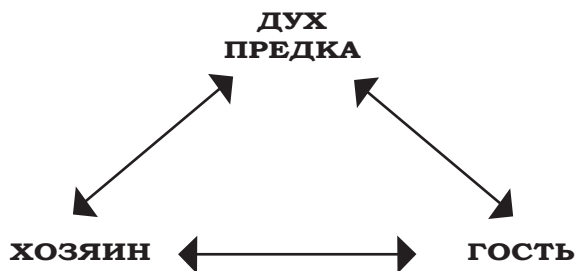
⁴⁹⁴ Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск, 2002. С. 35

⁴⁹⁵ Чанчибаева Л. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С.103.

казахский обычай гостеприимства есть не что иное, как вид жертвоприношения. Другими словами, *қонақасы* является особой формой отношений, где хозяин и гость в качестве равных партнеров на основе мифоритуальной традиции осуществляли социальный и ритуальный обмен.

Церемониальный обмен выражался в дарообмене, содержащем в своей основе симпатическую магию, и проистекающем из него социальном обмене, где также существенную роль играла социально-родовая принадлежность обоих партнеров. Социальный обмен содержался непосредственно в самом приеме гостя, где хозяин должен обеспечить его, согласно обычаю, всем необходимым, а гость, по меньшей мере, воздать хозяину или хвалу, или хулу – дать оценку его гостеприимности, что могло стать основанием для возникновения длительных дружественных отношений, которые затем могли перерасти в родство. Случаи же неисполнения хозяином своих обязанностей иногда приводили к конфликту местного или большего масштаба. Ситуация нередко менялась: хозяин выступал в роли гостя, а гость – хозяина, и каждый участник гостевого партнерства получал возможность воздать должное другому.

Казахское гостеприимство представляет сложный тип обмена, где участвуют не только две стороны – хозяин и гость, но еще и духи предков. Хлебосольный хозяин, следуя заветам духов предков, радушно встречал гостя, тем самым удовлетворяя их. А поскольку данное партнерство взаимно, то же распространяется и на гостя. Следовательно, данный тип обмена может быть представлен в виде следующей схемы:



В настоящей главе мы рассмотрели два типа ритуального обмена:

- вертикальный тип, где донорами и реципиентами одновременно выступают люди и духи предков;

- сложный тип, где донорами и реципиентами выступают как хозяин, так и гость, а также дух предка.

Первый тип обслуживал социальный и ритуальный обмен между бытием («*бұл заман*» – букв. «этот мир») и инобытием («*ол заман*» – букв. «тот мир»), осуществляя поставки Жертвоприношений и Ниспосланий. Существование у казахов временной вертикали в виде *аруақ – ақсақал – ұрпақ* свидетельствует о том, что дух предка выделялся традиционным сознанием в «особый возрастной класс» социума, следовательно, мир живых и мир мертвых составляли, по всей видимости, части всеобъемлющего иерархизированного универсума⁴⁹⁶.

Второй тип представляет вариант социального обмена, одновременно обслуживающего три стороны: хозяин – гость – дух предка, где поставкой служило гостеприимство, которое для гостя давало кров, пищу и т. д., а для духа предка – умиление, состоявшее в точном исполнении всего объема услуг, подразумевавших традиционное гостеприимство, за что он, в свою очередь, ниспосылал на хозяина *құт*.

Таким образом, приношения жертв у казахов выступали как синтез магии с древнейшими религиозными верованиями. Поклонение предкам, святым и пирам у казахов несет на себе отпечаток доисламской религиозной культуры. Мы считаем, что жертвоприношения, посвященные духам предков, духам, мусульманским святым и Аллаху уместнее объединить как генетически родственные в одну структуру, поскольку все субъекты поклонения являются, по нашему мнению, дериватами духов предков. То есть предложенное Н. Шахановой классификационное разделение этих видов жертвоприношений не нарушается, а следует одно из другого.

Жертвоприношения предкам – одна из самых древнейших форм. Эти жертвоприношения сохранили архаические элементы. Среди них – наличие большого числа поводов для принесения жертв до и после важных событий в жизни отдельного человека, семьи, рода. Желание живых умиловать не Бога, а предков, выступающих, по их представлениям, в качестве его агентов, которые оказывают всевозможное покровительство и доносят чаяния и желания людей до Бога, – все свидетельствует о смешении культов предков, тотема, магии и монотеистичес-

⁴⁹⁶ Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989. С. 93.

ких представлений. Принесения жертвы предку/святому/пиру, согласно традиционным воззрениям, приводили в движение агента – жертва оказывала некое воздействие на агента, она принуждала его к активизации.

Жертвоприношения Богу, Аллаху сопровождающиеся арабскими терминами, – свидетельство присутствия исламского вероисповедания у казахского народа. Люди, придерживающиеся исламских религиозных норм, вместе с тем, продолжают приносить жертвы аруахам. Причем жертвы состоят не только в молитвах – реализуются жертвенные заклания животных. Трансформация религиозных представлений казахов представляет в настоящее время процесс от признания необходимости умиловствлений и умиротворений сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни, до осознания того, что существует сила, независимая ни от чего и ни от кого, что, наконец, приводит к признанию своей полной и абсолютной зависимости от божественного начала.

Глава 3.

МАГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ДАРООБМЕНА

Магическая и социальная природа традиции дарения в различной степени выражается в церемониальном дарообмене в рамках свадебных обрядов, а также в традиционных институтах авункулата и тамырства у казахов.

Донорами и реципиентами в церемониальном дарообмене у казахов выступали люди, состоящие как в кровнородственных, так и неродственных отношениях.

Тут наличествовал горизонтальный тип коммуникации; он обеспечивал обмен дарами в рамках отношений между двумя экзогамными коллективами, участниками свадебного договора, между женщиной вместе с ее детьми и ее родными, а также между друзьями.

УЧАСТНИКИ ДАРООБМЕНА

Свадебный обмен дарами

Группа жениха	Группа невесты
---------------	----------------

Обмен дарами в авункулатных отношениях

Отец и братья женщины	Женщина и ее дети (сыновья)
-----------------------	-----------------------------

Обмен дарами между тамырами

Взрослые, материально независимые мужчины, имеющие свой надел
--

Брачный обмен дарами. Обмен мужского имущества на женское: калым/приданое

Казахский брак был предметом изучения на протяжении двух столетий – XIX-XX вв. В XIX в. превалировали этнографические описания. Первые наиболее полные данные о свадебных обычаях казахов зафиксированы служащими колониальной администрации, в числе которых были А. Ф. Баллюзек, П. Е. Маковецкий, Н. И. Гродеков, они нашли отражение в публикациях Н. Малышева, Н. А. Словохотова, А. И. Добромыслова, А. И. Мякутина. Интересные данные по казахскому брачному обмену зафиксированы местными авторами – Ч. Ч. Валихановым, А. А. Диваевым, И. А. Алтынсариним. В начале XX в. богатые полевые материалы по казахской свадьбе были собраны А. Ф. Фиельструпом. Со второй половины XX в. научные исследования по данной проблеме приобретают характер детального и полного анализа. Глубоко и детально проблема казахских брачных отношений исследовалась Н. А. Кисляковым, А. Х. Маргуланом, Х. А. Аргынбаевым, Н. П. Лобачевой, А. П. Жакиповой, С. А. Фуксом, А. Т. Толеубаевым.

Практически все авторы, занимавшиеся изучением брачных отношений казахов, обратили внимание на обилие архаики в казахских свадебных обрядах.

У казахов молодые брачными узами связывали два экзогамных коллектива. Казахский просветитель И. Алтынсарин отчетливо обозначил важность экзогамии в брачных отношениях у казахов и их роли, как рычага в решении межродового конфликта. Указывая на мифологическое основание экзогамного запрета, который был предписан в степи ханом Ишимом, данный автор подчеркивает, что этот порядок «составлен не без дальновидного умысла, так как последствия его, при беспокойном положении ордынцев, принесли народу пользу..., родство главных лиц враждующих партий содействовало водворению обоюдного спокойствия отдельных родов», тем самым подчеркивая значимость общественных связей как между родами, которые

укреплялись посредством родства в виде заключения брачных договоров, так и их родоправителей⁴⁹⁷.

Брак, как форма обменных отношений, мог стать одним из вариантов решения конфликта, тогда как уклонение от участия в обменных отношениях могло привести к конфликту частного или общественного масштаба. Экзогамия отводила женщине роль переменной единицы, ведь женщины «рождались на земле отца, но умирали на земле мужа». «Зигзагообразное» движение этого контингента как бы сшивало во времени экзогамные коллективы, стягивало их, и тем самым в обществе преобладали законы объединения, но не разобщенности⁴⁹⁸.

Вся синтагматическая структура свадьбы тюркских народов определялась отношениями обмена, в результате которого невеста передавалась из собственного коллектива в коллектив жениха⁴⁹⁹. Передача сопровождалась обменом подарками, где инициативной стороной выступали родственники жениха.

Согласно многочисленным источникам, свадебный обмен дарами у казахов основывался на равноправной основе. Так, ученый-аптекарь И. Сиверс, посещавший Восточный Казахстан в конце XVIII в., подчеркивал, что свадебные подарки с обеих сторон приблизительно равны⁵⁰⁰.

Брачный обмен дарами осуществлялся в несколько этапов. На первом, предваряющем свадьбу этапе происходил сговор – *қалыңдық айттыру* и сватовство – *құда түсу*, после которых жених получал официальное разрешение стороны невесты на свидание с ней – *ұрун бару*, затем могли следовать относительно тайные встречи будущих супругов – *қалыңдық ойнау*. Второй, собственно свадебный этап, предполагал проведение пиршества по случаю замужества дочери – *қыз ұзату той*, после которого – пиршество по случаю женитьбы сына – *үйлену той*. Послесвадебный этап состоял из официального визита молодой пары к родителям жены – *төркендеу*. Послесвадебный этап являлся продолжением родственных отношений обеих сторон,

⁴⁹⁷ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 15.

⁴⁹⁸ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Салагаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 199.

⁴⁹⁹ Там же. С. 191.

⁵⁰⁰ Сиверс И. Письма из Сибири // Сиверс И. Письма из Сибири. Фальк И. П. Описание всех национальностей России: Пер. с нем. Алматы, 1999. С. 49.

скрепленных брачными узами и основанных на взаимности услуг, дарообмене и взаимопомощи.

Предсвадебный этап начинался сговором, где инициативной стороной выступали родственники жениха. При поисках невесты отец жениха руководствовался принципами социального и имущественного паритета⁵⁰¹. Казахская поговорка «*Екі бай құда түссе арасында жорға жүреді – кедей мен бай құда түссе әзер дегенде зорға жүреі*» (букв. «Если посватаются богачи – между ними иноходец ходит, посватаются бедняк с богатым – (отношения) едва-едва движутся») свидетельствует о значимости социального и имущественного положения брачующихся сторон.

Уже на сговоре – *айттыру* – при положительном решении вопроса между брачующимися партиями начинался обмен дарами. Посланник со стороны жениха – *жаушы* – вручал отцу невесты – *қарғыбау* (букв. «ошейник»), а взамен получал – *шегешапан* (гвоздь-халат)⁵⁰². С этого момента девушка считалась сговоренной – *айттырылған оң жақтағы қыз* или невестой – *қалыңдық*.

По мнению Х. А. Аргынбаева, названия данных подарков говорят за себя: *шегешапан* прочно скреплял намерения двух сторон подобно пригвождению. Основной смысл обмена *шегешапан* на *қарғыбау* ученый видит в синдиасмической магии, играющей в данном случае роль фактора, скрепляющего брачный договор⁵⁰³. А. Т. Толеубаев рассматривает данный обмен как обмен ритуальными подарками «в знак закрепления сговора» и «окольцовывания» и связывает его с протропеической или побудительной магией⁵⁰⁴.

Қарғыбау, не входящий в состав калыма подарок-*ырым*⁵⁰⁵, издревле преподносился невесте стороной жениха накануне сватовства⁵⁰⁶. В названии подарка составляющее слово *бау* означает «сплетенную, спутанную веревку, завязку»⁵⁰⁷. Под термином *бау* казахи понимали, в том числе, пуповину. При рождении ребенка казахи желают: «*Баланың бауы берік болсын!*» – чтобы пуповина

⁵⁰¹ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 13.

⁵⁰² Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области. Казань, 1900. С. 15.

⁵⁰³ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 184 б.

⁵⁰⁴ Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX-начало XX в.). Алма-Ата, 1991. С. 37.

⁵⁰⁵ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 6-том. Қ (канаттастық – кыркұлақ). Алматы, 1982. 94 б.

⁵⁰⁶ Там же. Б-Г. 2 т. Алматы, 1976. С. 159.

⁵⁰⁷ Там же.

у ребенка не развязалась, была стойкой, надежной – *тұрақты болды, баянды*. Производный от *бау* глагол *байлады*, означавший «завязывать», «повязывать», использовался также в магических формулах. Выражение «*бағын байлады*» (букв. «завязал счастье») в переносном смысле означал: «стать несчастливым, прикоснуться к чему-то вредоносному»⁵⁰⁸. По всей видимости, под *бау* казахи понимали завязку, сплетенную веревку, пуповину, с которыми связывали понятия счастья, здоровья. Узлы в мировой магической практике подразумевают в том числе защиту от колдовства и зловредных сил; завязка не позволяла проникнуть в человека злему духу и навредить ему⁵⁰⁹. Нам представляется, что *бау* в данном контексте указывает на превентивность мер со стороны жениха, а также маркеровку, указывающую на то, что девушка уже занята. Мы не имеем сведений о том, как выглядел данный подарок, нам известно, что его дарили деньгами, скотом, вещами. Дарение *қарғыбау* генетически связано с подарком **boymaq**. В древнетюркской свадебной обрядности существовал обряд надевания накануне брачной ночи на невесту ожерелья **boymaq**. Термином **boymaq** также называлась завязка на рубашке. Причем, слово **boy** означало, кроме всего прочего, узел⁵¹⁰. Указанное ожерелье, возможно, имело как апотропейный, так и маркирующий характер, поскольку девушка переходила из одной социально-возрастной группы в следующую.

Многие авторы XX в. упоминают подношение невесте с символическим названием – *үкі* (филин, перья филина), процедура его дарения называлась *үкі тағар* (пришивать/прицеплять пучок перьев филина). Современный исследователь Ш. Ж. Тохтабаева по этому поводу пишет: «В силу своего магического значения пучки филина *үкі* образно приравнивались к материальному эквиваленту в свадебном церемониале»⁵¹¹. Согласно данным А. Х. Маргулана, *үкі* было принято давать деньгами (сто рублей советскими деньгами) или приличной лошадью⁵¹². В качестве *үкі* преподносили родителям невесты барана и деньги, а перья филина *үкі* прикалывали к головному убору невесты. Кроме того,

⁵⁰⁸ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. Б–Г. 2 т. Алматы, 1976. 33 б.

⁵⁰⁹ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 233-234.

⁵¹⁰ Древнетюркский словарь. А., 1969. С. 109.

⁵¹¹ Тохтабаева Ш. Ж. Семантика казахских украшений // Советская этнография. 1991, № 1. С. 92-93.

⁵¹² Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған А. Егеубаев. Алматы, 1996. 25-26 б.

сваты дарили невесте серьги, после чего она считалась уже за-сватанной. О дарении *үкі* говорили: «*Ен тарып кеттік, Үкі тарып кеттік*»⁵¹³, «*қадаған үкіміз деп*»⁵¹⁴.

Үкі – филин – считался у казахов священной птицей, и его перья играли в казахской народной обрядности роль оберега. Пучки перьев филина крепили к детской колыбели, на верблюда, груженного свадебной кибиткой и приданым молодой перед отправкой в аул жениха. «...Вера в защитные качества птиц и их изображений восходит, очевидно, к очень древним временам. Птицы символизировали оплодотворяющую и очищающую силу солнца»⁵¹⁵. Дар *үкі*, как и все подарки в казахской свадьбе, мог быть заменен приводом домашнего животного⁵¹⁶. В рамках равного сватовства – *қатар құдалық* – Марғұланом упоминается церемония *күміс қадау* (букв. «прикрепление/пришивание серебра»), при которой невесте преподносились позолоченные украшения, состоящие из нагрудного украшения, колец и браслетов, украшенных жемчугом, кораллами. Данное подношение рассматривалось им как дань/сбор – *алым*⁵¹⁷.

В настоящее время обычай дарить невесте подарок до свадьбы во время сватовства или проводов невесты – *қыз ұзату той* – еще бытует и называется *үкі тағар, сырға тағар* (букв. «одевание серег»). Существование двух названий указывает на два момента: во-первых, второе название, на самом деле, является действием – невесте во время церемонии *үкі тағар* одевали серьги, то есть перед нами не просто трансформация символического названия, имевшего как маркирующий, так и апотропейный характер, а эрозия символики, следствием которой становится утрата архаического содержания обряда, призванного обеспечить охрану и смену статуса девушки. И во-вторых, изменилось содержание подношения – если раньше под *үкі тағар* понималось подношение в виде животного, денег и серег, то сейчас его преподносят в виде *қалта* и золотых серег или просто серег.

Подарки – *қарғыбау, үкі тағар, сырға тағу* – в казахской брачной обрядности подносились невесте как дары-апотропеи, а

⁵¹³ Тохтабаева Ш. Ж. Семантика казахских украшений // Советская этнография. 1991. № 1. С. 92-93.

⁵¹⁴ Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. С. 222.

⁵¹⁵ Тохтабаева Ш. Ж. Семантика казахских украшений // Советская этнография. 1991. № 1. С. 93.

⁵¹⁶ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған Егеубаев А. Алматы, 1996. С. 25.

⁵¹⁷ Там же.

также как маркер, демонстрирующий смену ее социального статуса⁵¹⁸.

Обмен дарами начинался уже с приглашения приехавших сватов в дом отца невесты. Приглашающий получал подарок – *құда шақырұшы* (букв. «приглашающий сватов») – в виде халата⁵¹⁹. О том, что сватовство у казахов было сопряжено с весьма неприятными моментами для делегации сватов, говорит немало источников, в которых отмечено, что этих испытаний можно было избежать одариванием женщин аула невесты⁵²⁰. Женщины с обеих сторон в силу экзогамии не принадлежали к родам брачующихся. Тем не менее они являлись движущей силой в свадебной ритуальной борьбе и унижениях, которым они подвергали сватов. Обычай *құда тартыс* Н. П. Лобачева связывает с «реликтом былой борьбы матрилокальных и патрилокальных тенденций брака»⁵²¹. В целом казахская свадьба на всем ее продолжении, начиная со сватовства и заканчивая пиршеством в доме жениха, содержит элементы ритуальной борьбы пришельцев с женщинами и унижений со стороны последних – все это актуализирует некогда реальную ситуацию, и ее воспроизведение отражает оппозицию двух родовых коллективов, стремящихся устранить данное противостояние церемониальным обменом дарами. Что мы и находим в эволюции обряда с опусканием *көнек* (подойника для дойки кобыл). У А. Диваева подойник спускали через купольное навершие юрты, но уже не с водой, а с угощением – бараньей грудинкой и сладостями. Сваты угощались, затем клали деньги, «каждый по своему усмотрению», деньги делились между женщинами⁵²². А. Толеубаев связывает данный обычай с магией плодородия⁵²³.

В ритуале *құда тартыс*, описанном Н. Малышевым, все также заканчивалось одариванием женщин. В описании А. Диваева завершалось тем же, но уже без явных антагонистических

⁵¹⁸ Ерназаров Ж. Т. Этнознаковые функции семейной обрядности казахов (Этнолого-культурологические аспекты): Дисс. ... канд. ист. наук / Западно-Каз. гос. универ. Уральск, 2001. С. 26.

⁵¹⁹ Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области. Казань, 1900. С. 16.

⁵²⁰ Указ. соч. А. А. Диваева, П. Е. Маковецкого, Н. Малышева.

⁵²¹ Лобачева Н. П. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 148.

⁵²² Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области. Казань, 1900. С. 15.

⁵²³ Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX-начало XX в.). Алма-Ата, 1991. С. 37–38.

элементов. То есть здесь трансформация обычая налицо. Если где-то еще придерживались старого варианта обычая, то в других местах его превратили просто в угощение, которое все же подразумевало получение даров с противной стороны. Думается, что в конце XIX – начале XX вв. *құда тартыс* стал утрачивать свою актуальность только частично. Дарообмен, так же как и угощение у тюркских народов, был призван играть роль орудия в преодолении мифологической чуждости и инаковости двух родовых коллективов⁵²⁴. Традиционная свадьба представляла собой не только «обмен ценностями», но и «обмен силой», который выражался в ритуальном соперничестве двух брачующихся коллективов⁵²⁵.

На данном этапе сваты также должны были преподнести дар – *қаде* – родственникам невесты под названием *көкек жолы* (букв. «дорога кукушки»). Если данный подарок не соответствовал запросам девичьей стороны, тогда сватов ожидали неприятные минуты: жены братьев девушки, молодые женщины и юноши из спущенного в купольное навершие юрты подоюника разбрызгивали воду на сватов и, выволакивая к выходу, усаживали на быков⁵²⁶.

Образ кукушки встречается и в тюркских эпосах и в славянской обрядово-ритуальной практике. В алтайском эпосе «Маадай-кара» кукование золотых кукушек – **altyn kü:k** – содействовало цветению белых и синих цветов на Алтае. Тогда как золотая кукушка предвещала счастливую и долгую жизнь, серая кукушка печалила предвестием несчастья и короткой жизни⁵²⁷. В русской обрядовой практике кукушка была центральной фигурой ритуала «крещения и похорон кукушки». Т. А. Бернштам связывала образ этой птицы с образом архаического божества, покровительствовавшего молодым женщинам и девицам, с образом провинившейся женщины (невесты, жены), вдовы, превращенной в кукушку⁵²⁸.

⁵²⁴ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Салагаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 193.

⁵²⁵ Там же. С. 192.

⁵²⁶ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған Егеубаев А. Алматы, 1996. С. 25.

⁵²⁷ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Р. Э. Тенишев, А. П. Дыбо. М., 2006. С. 701.

⁵²⁸ Бернштам Т. А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология. Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1981. Т. XXXVII. С. 200-201.

Сейчас трудно сказать, что скрывается под названием дара *көкек жолы*, но известно, что казахи считали кукушку священной (*қасиетті*) птицей, которая некогда была девушкой. Ч. Ч. Валиханов пишет, что существует предание, согласно которому сестра невесты, отправляясь на поиски пропавшей лошади жениха, второпях обулась в разные сапожки: один свой, а второй – жениха. И поэтому у кукушки одна ножка красная, а другая – синяя. Летаёт кукушка с ветки на ветку – все лошадь ищет и кричит: «*Ат жоқ, кукок*» (Лошади нет, ку-ку)⁵²⁹. По всей видимости, группа, к которой принадлежала невеста, опасалась угрозы, исходящей от жениха. В данном случае – пропажи его лошади на предстоящем *ұрын бару* и, соответственно, повторения мифологической ситуации, последствия которой могут привести к превращению балдыз (младшей сестры невесты) в кукушку. То есть во время предсвадебных встреч сохранялась опасность, исходившая от стороны жениха, ведь именно она должна была увести члена данной группы к себе, и тем самым, нарушив привычный ход жизни, вносила сумятицу в бытие группы девушки. Повторения мифологической ситуации можно было избежать, предупредив ее путем преподнесения своего рода компенсации. Они принимали форму подарков, к числу которых, по-видимому, относился и *көкек жолы*, предназначенный, по нашему мнению, изначально младшей сестре невесты. В свадебном дарении у казахов существовал еще один ценный подарок для младшей сестры – *балдыз көрімдік* (букв. «за смотрины младшей сестры невесты»). Показательно, что оба подарка – *көкек жолы* и *балдыз көрімдік* – преподносились еще до свадьбы⁵³⁰. По-видимому, здесь имеют место пережитки дуально-родовых брачных отношений между двумя взаимообрачующимися родами, существовавшие еще в эпоху первобытнообщинного строя, определяемые Л. Я. Штернбергом как «ортодоксальная форма брака»⁵³¹, когда сестры из одного рода обязаны были выходить замуж за братьев из другого рода.

Непосредственно касаясь обмена свадебными дарами, необходимо выделить три группы даров, которыми обменивались

⁵²⁹ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог) // Избранные произведения. / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Марғұлана. Алма-Ата, 1958. С. 180.

⁵³⁰ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған Егеубаев А. Алматы, 1996. С. 25; Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 70.

⁵³¹ Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 86.

обе стороны. Первую группу составляли *куит* – обмен подарками в виде одежды. Во вторую группу входили *каде* – подарки женщинам обеих сторон, принимавших самое активное участие в свадебных церемониях, которые включали вышучивания, борьбу. В данную группу могут быть включены и подарки в знак уважения и почтения – *сый-сияпат*. И наконец свадебный обмен представлял обмен мужского имущества на женское, выражавшийся в обмене *қалың мал на жасау*.

Значимой во время сватовства была церемония раздачи подарков – *куит* – из которых самый дорогой предназначался отцу жениха, «потом старшему его родственнику, далее самим приехавшим гостям»⁵³². Получение *куит* обязывало сторону жениха платить калым⁵³³. По сведениям А. Х. Маргулана, сторона жениха, получившая в *куит* скот, оставляла его в счет включения последнего в *қалың мал*⁵³⁴.

Под *куит* казахи, по некоторым данным, понимали «обычный подарок вещевыми тогузами, лошадьми и халатами»⁵³⁵. По сообщению А. Х. Маргулана, *куит* мог быть преподнесен в виде скота, но при этом название традиции – *куит кигізу* (букв. «одеть киит») – сохранялось⁵³⁶.

Термин *куит* в тюркских языках связан с понятием «одежда», «одевать»⁵³⁷. В Древнетюркском словаре *‘keđüt’* – это халат или одежда, преподносимая в качестве приданого или дара⁵³⁸. У М. Кашгарского *куит* означал одежду, которую дарили во время пиршества, и свадебные дары в виде одежды, которыми обе стороны обменивались во время свадебного пира⁵³⁹. Правители древних тюрков дарили *куит* в виде халатов как награду за усердие в службе, *куит* дарили на свадьбах и он входил в состав приданого молодой. Традиция одевать *куит*, следовательно, очень древняя, и изначально она представляла собой дарение одежды вообще. По всей видимости, под дан-

⁵³² Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алама-Ата, 1976. С. 17-18.

⁵³³ Малышев Н. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902. С. 23.

⁵³⁴ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған Егеубаев А. Алматы, 1996. 25-26 б.

⁵³⁵ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 235.

⁵³⁶ Марғұлан Ә. Указ. соч. 25-26 б.

⁵³⁷ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «В», «Г» и «Д». М., 1980. С. 12-13.

⁵³⁸ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 294.

⁵³⁹ Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Т. І. Алматы, 1997. 414 б.

ным термином значилась подарочная одежда вообще, то есть она имела очень широкий спектр функционирования как в ритуальном, так и в социальном дарении. Прежде взаимное одаривание сватов выражалось, скорее всего, в одежде, а позднее термин сохранился, но содержание изменилось – одежда могла быть заменена скотом, деньгами. Сохранение термина свидетельствует о том, что у казахов, как и у многих народов с устойчивыми традиционными установками, одежда «как один из основных предметов дарения в семантическом плане конструирует знаковые параметры человека, а в социальном – становится материальным выражением индивидуальных и общественных связей. По своим функциям и символике дарение одежды в семейной обрядности рассматривается, прежде всего, как действие, направленное к установлению и укреплению родственных отношений»⁵⁴⁰. Сохранение традиции давать *kiit* символизировало прежнюю устойчиво сохранившуюся в сознании народа необходимость одаривать – **altera pars**, поскольку данное название присутствует только в свадебном дарообмене. В 80-е гг. прошлого века казахи, проживающие в Турции, обменивались в рамках свадебных мероприятий дарами в виде одежды⁵⁴¹.

В первое свидание с нареченной – *ұрун бару*, санкционированное родителями невесты, жених одаривал женщин аула за возможность общения с невестой. Официально первая встреча молодых у казахов носила название *ұрын бару*, родственники невесты называли его *ұрын келу*, а связанное с данным событием празднество носило название *ұрын той*. «Цель его – одобрение жениха и совещание об окончательной уплате калыма»⁵⁴². В русской историографической традиции за термином *ұрын бару* закрепилось значение «тайного свидания», «тайного воровского праздника»⁵⁴³, поскольку в XIX в. казахские информаторы называли его *жасырын бару* (букв. «тайный приезд») ⁵⁴⁴ или «тай-

⁵⁴⁰ Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах : XIX – начало XX в. М., 1984. С. 53-54.

⁵⁴¹ Сванберг И. Казахские беженцы в Турции. Исследование по культурному выживанию в условиях социальных перемен // История Казахстана в западных источниках XII-XX в.в. в 10 т. Пер. с англ. Б. М. Сужикова. / Сост. Г. М. Мендикулова. Т. III. Ч. II. Алматы, 2005. С. 388.

⁵⁴² Малышев Н. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902. С. 24.

⁵⁴³ Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 105.

⁵⁴⁴ Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области. Казань, 1900. С. 17.

ный приход»⁵⁴⁵. Касательно значения названий первого свидания жениха с невестой автор настоящей работы солидарен во мнении с известным казахским этнографом Х. А. Аргынбаевым, посвятившим вопросам традиционного брака и семьи у казахов значительное число своих трудов. Он считал, что толкование данного термина как тайной встречи «не соответствует подлинному смыслу и значению обряда урын бару» и связывал термин урын с древнетюркским **urun** в значениях «приникать, прижиться», и ссылался на древнетюркское выражение: «Если найдешь милосердного, прижмись к груди»⁵⁴⁶. Отмечая многочисленность обрядов в *ұрун бару*, А. Н. Максимов, характеризовал его как «прочный и твердо укоренившийся обычай, составляющий очень существенную часть брачного ритуала, может быть даже центральный его момент»⁵⁴⁷. То есть главной целью *ұрун бару* было преодоление женихом враждебности чужого рода, к которому принадлежала невеста, преодоление выражалось в форме даров – части собственности рода жениха.

На казахской свадьбе обе стороны обменивались подарками *қаде*⁵⁴⁸. *Қаде* (с араб. «пьедестал, основа, дно, правило, положение, принцип, обычай, образец»)⁵⁴⁹, в казахском языке означает «обычай, традицию, ритуал», производное от него *қаделе*, соответственно – «уважение, почтение, чествование, посвящение, предназначение», *қаделі* – «дающий *қаде*, дающий подарок; а также – уместный, превращенный в традицию, обычный; дорогой, почетный»⁵⁵⁰. Данные выражения свидетельствуют о строгости и требовательности стороны невесты по поводу данных подарков, что в реальности имело место. Жених должен был привезти много подарков *қаде*. Если их было недостаточно, тесть мог прогнать его. Вообще надо отметить, что во второй половине XIX в. строгость по отношению к жениху несколько смягчается⁵⁵¹. Обычай одаривать женщин из аула невесты пе-

⁵⁴⁵ Малышев Н. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902. С. 24.

⁵⁴⁶ Аргынбаев Х. А. Свадьба и свадебные обряды у казахов в прошлом и настоящем // Советская этнография. 1974. № 6. С. 70.

⁵⁴⁷ Максимов А. Н. Из истории семьи русских инородцев // Избранные труды / Сост. А. Ю. Артемова. (Этнографическая библиотека). М., 1997. С. 124-125.

⁵⁴⁸ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Макалалар. Құрастырған Егеубаев А. Алматы, 1996. 26 б.

⁵⁴⁹ Рустемов А. З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алма-Ата, 1989. С. 130.

⁵⁵⁰ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 4-том. Ж–К (жаттанды-кесу). Алматы, 1979. 518 б.

⁵⁵¹ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 20.

редан очень точно: «Киргизки весьма требовательны по отношению к подаркам и в прежнее время, рассмотрев их, они нередко заявляли, что подарки слишком ничтожны, что они стыдятся принять их и не допустят жениха до пожатия руки невесты. В таком случае жених или отправлялся назад или посылал одного из джигитов за новыми подарками... каждый киргиз старается привезти в аул невесты по возможности лучшие подарки. Обычай дать означенные подарки считается настолько существенным, что у киргизов существует поговорка, по которой свадьба может состояться скорее без калыма, чем без подарка»⁵⁵². Обязательность дарения *каде* стороне невесты отмечена в пословицах: «*Қалыңсыз қыз болса да, қәдесіз күйеу жоқ*», «*ат өлсе да қәде өлмейді*», «*қалыңсыз қыз болса да, қәдесіз күйеу болмас*». Подарки *каде*, полученные от жениха, женщины делили между собой⁵⁵³. *Каде* специально укладывали в *қоржын* (переметную суму), наполняя тканями, серебряными монетами, кольцами, серьгами, платками⁵⁵⁴. Перед отправкой жениха его родители устраивали угощение, пригласив из числа родственников не менее сорока женщин, каждая из которых приносила с собой подношение, предназначенное специально для *қалта* или *қоржын*⁵⁵⁵. Женщины со стороны жениха собирали эти подарки для женщин с невестинной стороны. Одаривание *каде* происходило и на предсвадебных встречах жениха с невестой, и непосредственно на самой свадьбе.

В рамках первой встречи жениха с будущей невестой – *ұрун бару* – существовал архаический обряд хватания – *қыз қашар* (букв. «бегство девушки»). Существовал одноименный подарок. *Айттырылған қыз* – сговоренная девушка – укрывалась женщинами в ближайшем ауле, где специально с этой целью готовилась юрта. Для ее поисков в это время в ее ауле образовывались две партии из числа женщин аула невесты: одна действовала в интересах жениха, а другая – невесты⁵⁵⁶. После нешуточной борьбы сторонникам жениха все же удавалось отбить невесту и передать ее женам братьев невесты, которые отправлялись с

⁵⁵² Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Куальтеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 336.

⁵⁵³ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 191 б.

⁵⁵⁴ Там же. С. 189.

⁵⁵⁵ Полевые материалы автора.

⁵⁵⁶ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 20.

ней к жениху. Надо сказать, что уже в середине XIX века данный обычай выполнялся формально: «Сейчас это не более как форма, которую покинула когда-то оживлявшая ее мысль»⁵⁵⁷. За оказанную помощь жених благодарил, давая женщинам *алым* (взятку) в виде 1-2 кусков ткани⁵⁵⁸.

Обряд «хватания» в прошлом, по всей видимости, являлся собственно свадебным обрядом. Согласно сведениям середины XIII в., у тюрко-монгол «...когда кто-нибудь заключит с кем-нибудь условия о взятии дочери, отец девушки устраивает пиршество, и она бежит к близким родственникам, чтобы там спрятаться. Тогда отец говорит: «Вот дочь моя – твоя; бери ее везде, где найдешь». Тогда тот ищет со своими друзьями, пока не найдет, и ему надлежит силой взять ее и привести как бы насильно к себе домой»⁵⁵⁹. По всей видимости, данный обряд символизировал устранение отчуждения путем прикосновения жениха к невесте, что являлось, возможно, архаическим свадебным обрядом. Арнольд ван Геннеп рассматривал укрывание девушки и ее обнаружение как «обряд отделения от местной половозрелой группы»⁵⁶⁰. Усиление одной группы за счет другой возмещалось. «Компенсации примут форму приданого, пиршеств, общественных увеселений, денежного откупа от препятствий, которая создает одна сторона, чтобы помешать отъезду другой», – утверждал А. ван Геннеп⁵⁶¹.

После того как невесту отбивали от группы сверстниц, ее приводили к юрте родителей, где ее уже ожидал жених, который за возможность пройти в юрту откупался подарками-*каде*. На наш взгляд, замечание Н. П. Лобачевой по поводу названия подарков словом *каде* справедливо: за названием данных подарков кроются имевшие место в реальности действия⁵⁶². Основывая свои доводы на распространении в прошлом обряда «хватания» у других народов, Н. П. Лобачева считает, что у казахов «этот по своему генезису архаический ритуал пережил большую трансформацию – выступил в системе выкупов, предваряющих пер-

⁵⁵⁷ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 66.

⁵⁵⁸ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 67.

⁵⁵⁹ Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. 1. (V в. до н. э. – XVII в. н. э.) / Под ред. проф. С. Ф. Асфендиярова и проф. П. А. Кунте. 2-е изд. Алматы, 1997. С. 73-74.

⁵⁶⁰ Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 113.

⁵⁶¹ Там же. С. 115.

⁵⁶² Лобачева Н. П. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 154.

вую встречу жениха и невесты»⁵⁶³. Советский исследователь А. Ж. Жакипова все подарки со стороны жениха рассматривала в качестве штрафных выкупов «за оскорбление, нанесенное женихом своим посещением»⁵⁶⁴. Одаривание женщин, родственниц невесты, характеризовались А. И. Першиц как выкупы и отражали, по ее мнению, суть свадебного антагонизма, вызванного необходимостью организации магической защиты с целью избежать наказания за нарушение полового табу⁵⁶⁵. Все подарки *каде* имели невысокую стоимость. Их число колебалось от семи у А. Диваева⁵⁶⁶ до двадцати у Н. И. Гродекова⁵⁶⁷.

Многочисленные подарки *каде* в рамках *ұрун бару* носили наименования символических действий процедуры первого знакомства и тактильных контактов молодых. К молодым допускались только здоровые женщины, имевшие много детей⁵⁶⁸, что указывает на наличие контагиозной магии. Из многочисленных даров женщинам последние три – *қол ұстатар* (за пожатие руки девушки), *шап сипатар* (за поглаживание волос), *қыз құшактар* (за обнимание девушки) – получала самая близкая к невесте из жен старших братьев – *жеңге*⁵⁶⁹. Для *жеңге* имелись специально предназначенные подарки, которые носили названия *жеңгетай*⁵⁷⁰ и *жеңгелік*⁵⁷¹. Примечательно, что стоимость подарка *жеңгетай* могла доходить, по некоторым данным XIX в., до ста российских рублей⁵⁷². Роль *жеңге* в качестве наперсницы своей золовки имела важную функцию и во время первого визита, и в ходе последующих встреч молодых. «Как и у большинства тюркомонгольских народов, *жеңге* выполняли у казахов посредническую функцию в отношениях между невестой

⁵⁶³ Лобачева Н. П. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 155.

⁵⁶⁴ Жакипова А. П. Развитие семейно-брачных отношений в Казахстане. Алма-Ата, 1971. С. 50.

⁵⁶⁵ Першиц А. И. Похищение невест: правило или исключение? // Советская этнография. 1982. № 4. С. 123-124.

⁵⁶⁶ Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области. Казань, 1900. С. 21.

⁵⁶⁷ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 70-72.

⁵⁶⁸ Там же.

⁵⁶⁹ Арғынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 196 б.

⁵⁷⁰ Гродеков Н. И. Указ. соч. С. 70.

⁵⁷¹ Там же.

⁵⁷² П. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. Т. 137. М., 1878. С. 37.

и женихом, были наиболее активными участниками свадебных церемоний и, возможно, в определенном смысле приобщали молодежь добрачного возраста к нормам сексуальных отношений, характерным для традиционного возраста... Очевидна «посоциализирующая» функция *жеңге* в обрядах свадебного комплекса», – отмечается Н. Шахановой⁵⁷³. Подарки женщинам в рамках свадебных торжеств у киргизов также носили название *женгетай*⁵⁷⁴. Казахи, проживающие в Турции, называют их *женитай*⁵⁷⁵. Из всех даров, преподносившихся в этот день, самым дорогим, как отмечается исследователями, является подарок *есік ашар* (за возможность войти в дом отца невесты)⁵⁷⁶.

Получив все возможные подарки, женщины, наконец, оставляли молодых до утра одних. Из перечисленных выше подарков в настоящее время в свадебной обрядности сохранилась не все, из прежних подарков бытует традиция дарить *төсек салар*. Аналогичный подарок («төшөк салар») бытовал в киргизской свадьбе начала XX в.⁵⁷⁷. Сегодня, как и в прошлом, бабушки и матери стараются, чтобы сбор приданого, его доставка и прием осуществлялись только здоровыми, имеющими детей, счастливыми в браке женщинами⁵⁷⁸. В особенности это касается постели новобрачных. Как только постель новобрачных приготовлена, совершается обряд – *ырым* – *төсекке аунату* или *төсекке аунап түсу* (букв. «перевернуться на постели»). Со стороны невесты или жениха приглашается всеми уважаемый человек (женщина или мужчина), имеющий здоровых детей, счастливый в браке, и его со словами «*Ат аунаган жерде тук қалады*» (букв. «На земле где конь валялся, остается волосок») просят полежать на постели молодых, считается, что его качества перейдут к детям молодоженов – «*төсекке аунап түскен адамның жылуы, қадірі, лебі, қасиеті қалады*». Выполнившего этот обряд-ырым обязательно должны одарить, в зависимости от состоятельности родителей жениха, платком или определенной суммой денег. Одаривание,

⁵⁷³ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 146-147.

⁵⁷⁴ Фиельstrup Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельstrup. / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. С. 23.

⁵⁷⁵ Сванберг И. Казахские беженцы в Турции. Исследование по культурному выживанию в условиях социальных перемен // История Казахстана в западных источниках XII-XX в.в. в 10 т. Пер. с англ. Б. М. Сужикова. / Сост. Г. М. Мендикулова. Т. III. Ч. II. Алматы, 2005. С. 391.

⁵⁷⁶ Малышев Н. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902. С. 25.

⁵⁷⁷ Фиельstrup Ф. А. Указ. соч. С. 29.

⁵⁷⁸ Полевые материалы автора.

в основном, происходит только после рождения первенца у молодых, то есть рождение ребенка обязывало родителей молодых отблагодарить того, кто выполнил описанный обряд. Сохранение традиции дарения, связанного с постелью новобрачных, говорит об актуальности контагиозной магии сегодня.

Любопытно, но для средневековой Европы обыкновение благословения брачного ложа – **benedictio thalami** – было также характерно⁵⁷⁹.

Традиция одаривать женщин со стороны невесты бытует до сих пор и в Казахстане⁵⁸⁰, и у казахов Сибири⁵⁸¹ и Турции⁵⁸².

С целью приобщения жениха к огню очага тестя проводился обряд – *ырым отқа май құю* (букв. «возлияние масла/жира в огонь»). Обряд *отқа құяр* – древний, общераспространен у тюркских народов, у которых он, также как и у казахов, означал приобщение к очистительной и животворной силе очага, освящавшего брачный союз⁵⁸³.

Возлияние масла в огонь очага, которое выполняли молодые – сначала жених, затем невеста, связывалось в представлениях казахов с культом предков. Сама церемония сопровождалась благопожеланиями в адрес молодых: «*Құдай оңласын. Оттай шалқып, бақтарың лауласын*» («Пусть господь направит. Пусть ваше счастье, подобно огню, широко распространится и перемешается»)⁵⁸⁴. Современный этнограф Ж. Т. Ерназаров вычленяет из цепи «молодой/ая – жир – огонь – дух предков» звено «жир – огонь» в качестве связующей нити, медиатора, налаживающего отношения между молодыми и духами предков обеих сторон⁵⁸⁵.

Мужчины из невестиногo аула могли рассчитывать на подарки со стороны жениха. Им дарили платки, которые назывались

⁵⁷⁹ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 296.

⁵⁸⁰ Полевые материалы автора.

⁵⁸¹ Ахметова Ш. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск, 2002. С. 38.

⁵⁸² Сванберг И. Казахские беженцы в Турции. Исследование по культурному выживанию в условиях социальных перемен // История Казахстана в западных источниках XII–XX вв. в 10 т. Пер. с англ. Б. М. Сужикова. / Сост. Г. М. Мендикулова. Т. III. Ч. II. Алматы, 2005. С. 390.

⁵⁸³ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. / Львова Э. А., Октябрьская И. В., Салагаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 195.

⁵⁸⁴ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған А. Егеубаев. Алматы, 1996. 27 б.

⁵⁸⁵ Ерназаров Ж. Т. Этнознаковые функции семейной обрядности казахов (Этнологическо-культурологические аспекты): Дисс. ... канд. ист. наук / Западно-Каз. гос. универ. Уральск, 2001. С. 56.

муше, старейшине преподносился халат. Основываясь на словаре Будагова, Н. И. Гродеков интерпретирует его название как подношение старейшине⁵⁸⁶.

После трех дней визита жених собирался в обратный путь. Тесть в случае удовлетворения результатами данного визита одаривал жениха и всю его свиту. Жениху дарили иноходца или скакуна, а сопровождавшим его друзьям – от лошади и до халата. В *қоржын*, который жених привез наполненным подарками-имуществом его рода, теперь сторона невесты укладывала имущество своего рода в виде подарков – *сыйлықтар* и *сарқыт* – все это носило название *қап түбі* (букв. «дно мешка»). У П. Е. Маковецкого имеется указание на похожий подарок под названием *қапка салар* (букв.: уложенное в мешок)⁵⁸⁷.

Невеста передавала с женихом подарки для его сестер и девиц – *сәлемдеме*⁵⁸⁸. В число данных подарков входили украшения: серьги, кольца и другие мелкие вещицы⁵⁸⁹. По прибытии жених все подарки раздавал по назначению, оставляя у себя некоторое количество и платок под названием *қыз белгісі* (букв. «знак девушки»), в который они были завернуты⁵⁹⁰.

Теперь жених мог рассчитывать на радушный прием в ауле своей нареченной, но при этом каждый раз он был обязан приезжать с более или менее ценными подарками для женщин⁵⁹¹.

После выполнения всех экономических условий, а именно – уплаты всего калыма или большей его части, отец жениха ждал, когда сват окончит хлопоты с приданым и можно будет пуститься в путь за молодой. В случаях, когда отец невесты хотел получить со стороны свата дополнительные дары, он задерживал замужество дочери, и тогда отец жениха в целях ускорения процесса отправлялся с подарком – *жүйе босатар* (в виде верблюда или лошади) – для определения дня – *ұзату той* (пир по случаю выдачи замуж дочери)⁵⁹².

⁵⁸⁶ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 72.

⁵⁸⁷ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 337-338.

⁵⁸⁸ Арғынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 197 б.

⁵⁸⁹ Мальшев Н. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902. С. 26.

⁵⁹⁰ Арғынбаев Х. А. Указ. соч. С. 198.

⁵⁹¹ Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 22.

⁵⁹² Арғынбаев Х. А. Указ. соч. С. 201.

Для пиршественного стола жених пригонял *тоймал* – скот для пира. В настоящее время сторона жениха во время *ұзату той* нередко дает *тоймал* деньгами, составляющими значительную сумму⁵⁹³. Помимо этого, сторона жениха в этот раз везла дары – *сұт ақы, жыртыс*, подарки *қаде* в виде скота, халатов, платков, денег серебром.

Остановимся на подарке матери невесты – *сұт ақы* (букв. «плата за молоко матери»), который был довольно дорогостоящим. Стоимость *сұт ақы* разнилась от одного до семи верблюдов⁵⁹⁴. Этимология данного термина дарения недостаточно ясна. В казахском языке термин *ақы* имеет очень широкий спектр значений, начиная от заработной платы, выкупа, взятия вообще до желания получить подарок или оплату за лечение⁵⁹⁵. По А. З. Рустемову, слово *ақы* происходит от арабского – **هَاق**, означающего право, долю, стоимость, оплату, цену⁵⁹⁶. Аналогичную интерпретацию слова *ақы* мы находим и у русских исследователей XIX в., полученную, безусловно, из уст степных информаторов⁵⁹⁷. Между тем у древних тюрков бытовал термин **аүй**, который переводится тюркологами как «драгоценности, сокровища, дары, шелковая ткань»⁵⁹⁸. Тюрколог В. В. Радлов слово *ақы* в Малой и Большой надписях памятника в честь Кюль-Тегина переводит как «дары» – **аҗыси**⁵⁹⁹. По поводу данного термина в его книге имеется любопытная сноска П. Мелиоранского следующего содержания: «**аҗы** – «подарок» и «дань». В отношениях кочевников к оседлым народам и обратно эти два понятия часто смешиваются. Советский тюрколог С. Малов рассматриваемый термин переводил как «драгоценности» и «дары»⁶⁰⁰. У И. Стеблевой он означает – «шелк», «дары»⁶⁰¹. У М. Кашгари под этим термином значится «драгоценный шелк»⁶⁰². Нам представ-

⁵⁹³ Полевые материалы автора.

⁵⁹⁴ Добромыслов А. И. Суд у киргиз Тургайской области в XVIII-XIX веках. Казань, 1904. С. 43.

⁵⁹⁵ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 1-том. А–Ә. Алматы, 1974. 156 б.

⁵⁹⁶ Рустемов А. З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алматы, 1989. С. 22.

⁵⁹⁷ Добромыслов А. И. Указ. соч. С. 96.

⁵⁹⁸ Древнетюркский словарь. А., 1969. С. 17.

⁵⁹⁹ Орхонские надписи. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. Семей, 2001. С. 57.

⁶⁰⁰ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М., А., 1951. С. 28, 34, 35.

⁶⁰¹ Орхонские надписи. Кюль-тегин. Бильге-каган. Тоньюкук. Семей, 2001. С. 140-141.

⁶⁰² Кашгари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Т. І. Алматы, 1997. 119 б.

ляется, что казахский термин *ақы* генетически и семантически восходит к древнетюркскому *ayı* (шелк, дары, драгоценности, драгоценный шелк) как фонетически, так и по значению более, чем нежели к арабскому *hakk*. Древние тюрки, получая от китайцев дань драгоценностями и шелками, одаривали ими своих женщин, в том числе и во время брачных церемоний. Название подарка, таким образом, вполне могло закрепиться в брачном обмене, а позднее приобрело уже более конкретное значение в качестве дара для матери невесты. Другое название этого подарка – *ана еңбегі* (букв. «труд матери») приводит А. Х. Марғұлан⁶⁰³. Сегодня в качестве аналога дара матери – *сүт ақы* – выступает также подношение под названием *ананың сүті* (букв. «материнское молоко»)⁶⁰⁴. У казахов, проживавших в Турции, по данным И. Сванберга, в 80-е гг. было принято дарить матери невесты крупную сумму денег⁶⁰⁵.

Отцу девушки также преподносили *жігім түйе* или *қалың түйе*. Кроме того, родители невесты брали с жениха его парадное платье и седельный прибор⁶⁰⁶. Подарок отцу сегодня носит название *әкенің күші* (букв. «сила отца»)⁶⁰⁷.

Привезенные женихом подарки Х. А. Аргынбаев разделяет согласно их ценности на три типа⁶⁰⁸. Первым по ценности был *ілу*; он имел обменный характер. Сначала такой подарок дарил жених, а затем – невеста. Данное подношение также являлось составной частью калыма. Оно предназначалось ближайшим родственницам невесты: бабушке, матери, остальным женам отца (если таковые были). *Ілу* был ценным подарком, он преподносился матери невесты за хорошее воспитание дочери. По мнению Х. А. Аргынбаева, само название подразумевает вещи или одежду, которую можно было повесить, и позднее такой подарок стали давать в виде скота⁶⁰⁹. Действительно, основными, наиболее распространенными и древнейшими среди значений термина *іл* – следует считать «вешать», «висеть» и «зацеплять»,

⁶⁰³ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған А. Егеубаев. Алматы, 1996. 25 б.

⁶⁰⁴ Полевые материалы автора.

⁶⁰⁵ Сванберг И. Казахские беженцы в Турции. Исследование по культурному выживанию в условиях социальных перемен // История Казахстана в западных источниках XII–XX в.в. в 10 т. Пер. с англ. Б. М. Сужикова. / Сост. Г. М. Мендикулова. Т. III. Ч. II. Алматы, 2005. С. 390.

⁶⁰⁶ Добромыслов А. И. Суд у киргиз Тургайской области в XVIII–XIX веках. Казань, 1904. С. 43.

⁶⁰⁷ Полевые материалы автора.

⁶⁰⁸ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 191 б.

⁶⁰⁹ Там же. С. 192.

«прицеплять» вместе с его многочисленными синонимами или близкими значениями⁶¹⁰, что связывает данный дар с одеждой или с чем-то, что можно повесить. Подарок-кэде *есік ашар*, о котором мы писали выше, был следующим по ценности. Аналогичным по стоимости и, по-видимому, с той же символикой являлось дарение жениха – *үйге кіргізер* (букв. «введение в дом»)⁶¹¹. За ним следовал третий по важности подарок – *жыртыс*. Под *жыртыс* в конце XIX в. подразумевали и готовую одежду, которую самостоятельно не дарили, поскольку она входила в состав калыма⁶¹². Причем существовало два типа *жыртыс*: *үй жыртыс* – делился матерью невесты и *дүз жыртыс* (у Гродекова *ауыл жыртыс*) – делился пользующейся уважением почтенной женщиной. Подарки *ілу*, *есік ашар*, *үйге кіргізер* оставались в доме отца невесты, а *жыртыс* делился между женщинами.

Юрту для молодых (отау) могли установить загодя, еще до прибытия свиты жениха. Это мог себе позволить только богатый степняк. Казах средней руки обычно, дождавшись каравана сватов, использовал привезенные ими части юрты. Установка отау также сопровождалась дарением:

<i>Үйді тігін болған соң,</i>	После того как собрали юрту,
<i>...Көңілденіп көп қатын</i>	Множество женщин в хорошем
	расположении духа,
<i>Алтын алып қайтады</i> ⁶¹³	Получив золото, вернулось.

Подарки – *шаңырақ көтерер*, *отау жабар* – раздаривала мать невесты женщинам, участвовавшим в обустройстве свадебного жилища, которые, в свою очередь, давали *отау көрімдік* – подарки за смотрины. Подарки давались вообще за смотрины всего приданого невесты⁶¹⁴. Сторона жениха дарила также за презентацию свадебного головного убора невесты – *сәукеленің байғазысы*.

Накануне отъезда новобрачных к жениху проводилась тради-

⁶¹⁰ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974. С. 344-345.

⁶¹¹ Малышев Н. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902. С. 25.

⁶¹² Центральный государственный архив РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1977. Л. 5. Копия журнала общего присутствия Семипалатинского областного правления о взыскании Сатулганом Сабутиным с киргиза Джиланкузской волости Арапа Баракова возврата калыма. 28 янв. – 24 ноябрь 1895 г.

⁶¹³ Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Қазақ ССР Ғылым акад. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер ин-ты. Алматы, 1986. Т. 5. Батырлар жыры / Құраст. О. Нұрмағамбетова, Қ. Сыдықов. Жауапты шығарушылыр А. Айдашев, Е. Құдайбергенов. 1989. 22 б.

⁶¹⁴ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған А. Егеубаев. Алматы, 1996. С. 27.

ционная церемония прощания молодой с родными и близкими – *қыз танысу*. В Младшем и Среднем жузах во время *танысу* девушку носили, посадив на ковер⁶¹⁵, что придает этому обряду характер лиминального ритуала. Каждый из родственников ожидал ее в своем доме, где все домочадцы готовили специально для нее угощение, которое она должна была попробовать – *дастарқаннан дәм татқызады*. В целом прощание продолжалось весь день, и к вечеру новобрачная возвращалась в дом родителей. «Каждый родственник и близко знакомый при таком посещении должны делать ей подарки – один дает ковер, другой халат, а некоторые по несколько ковров и халатов и шуб»⁶¹⁶.

Церемония *танысу*, по мнению Х. А. Аргынбаева, заключалась в прощании не только с родственниками, но с очагами и *шаңырақ* этих домов, а также, согласно казахской традиции, в приеме на память о родственниках подарков из их рук⁶¹⁷. По некоторым данным девушка ездила также прощаться и со своими замужними сестрами, которые могли проживать в дальних волостях⁶¹⁸. Подарки заключались в коврах, ювелирных украшениях (браслеты, кольца, серьги), которые также включались в состав приданого. То есть накануне девушка производила своеобразный сбор вещей, принадлежавших собственному роду, которые предназначались для передачи роду жениха в качестве даров невесты.

Вечером того же дня или на следующее утро приглашался мулла для выполнения мусульманского обряда бракосочетания. За совершение обряда бракосочетания мулле благодарили и дарили скот или деньги, присутствовавшим при этом свидетелям преподносились халаты.

В день отправки молодых, согласно традиции, отец новобрачной после благословения спрашивал дочь, не оставила ли она чего-либо или, может, она хочет еще что-нибудь взять. Даже если просьба дочери заключалась в получении очень ценной вещи, обычно отец обычно уступал ее просьбе⁶¹⁹. Дочь могла попросить призового скакуна в соответствии с желанием теперь уже ее мужа – отец старался не обидеть дочь и не отказывал ей.

⁶¹⁵ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауап- редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 216 б.

⁶¹⁶ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского воеводства // Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 23-24.

⁶¹⁷ Аргынбаев Х. А. Указ. соч. С. 216.

⁶¹⁸ П. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. Т. 137. М., 1878. С. 38.

⁶¹⁹ Там же.

Казахи говорят: «Қыздың жолы жіңішке» (букв. «дорога дочери тонкая»), имея в виду хрупкость жизни девушки – ее доверяли в чужие руки, где она зависела от благосклонности новых родственников. Кроме этого, отец новобрачной, когда молодые уже сидели в седле, готовые отправиться в путь, дарил выбранную ими же скотину каждого вида⁶²⁰.

В эпосе «Қобланды батыр» главный герой Кобланды у тестя спрашивает:

*Еншісін бөліп Құртқаға,
Бәрін де беріп жатырсың,
Бергенің маған не?*⁶²¹

Выделив Куртке приданое,
Все отдаешь,
А что дашь мне?

И получает волшебный дар от тестя – *енші* – четыре тучи – летом они даруют тень, зимой укрывают от ветра, а в случае нападения – указывают, с какой стороны приближается враг.

Женщинам, укладывавшим и разбиравшим приданое, мать невесты давала подарки *кәде*, носившие названия действий – разборки/сборки приданого – в виде денег, платков, отрезков на платье, ювелирных украшений из серебра⁶²².

Движение свадебного каравана молодых по аулам ее рода встречалось ее однородцами осыпаниями – *шашу* и благими пожеланиями. В последнем ауле ее однородцы перегораживали каравану путь арканом и требовали *кәде*. У П. Е. Маковецкого подарок – *түйе мұрындық* – брали одноаульцы молодого, не давая въезжать свадебному каравану в аул жениха⁶²³. Согласно А. Х. Марғұлану, *ырым* – *түйе мұрындық* – давали всем, встречающим свадебный поезд, с тем чтобы удовлетворить⁶²⁴. Данное подношение давалось главой свадебного кортежа со стороны невесты, ею зачастую была мать новобрачной. Организацию препятствий свадебному каравану А. Т. Толеубаев определяет как отгоняющий обряд и связывает с апотропеической (предохранительной) магией, основной целью которой была защита от всевозможных злых сил⁶²⁵.

⁶²⁰ Арғынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 218-219 б.

⁶²¹ Төрт батыр. Алматы, 1990. 80 б.

⁶²² Арғынбаев Х. А. Указ. соч. 219 б.

⁶²³ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 341.

⁶²⁴ Марғұлан Ә. Қазақтың құдалық әдет-ғұрыптары // Марғұлан Ә., Сәтбаев Қ. Обаған. Мақалалар. Құрастырған А. Егеубаев. Алматы, 1996. С. 26.

⁶²⁵ Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1991. С. 37.

С прибытием свадебного каравана молодую вводили в юрту отца жениха, где совершался обряд возлияния масла в огонь очага свекра. Жертвоприношение сопровождалось обращением невесты к духам предка и огню очага семьи мужа⁶²⁶. Было принято преподнесение молодой дара – *отқа салар*, предназначенного очагу свекра или дому его родителей, так называемого большого дома – *үлкен үй, қара шаңырақ*. Дар *отқа салар* представлял из себя обычно украшенный вышивкой халат, богатую шубу, войлочный ковер, выполненный в технике аппликации, и другие ценные вещи. У Х. А. Аргынбаева в подарок *отқа май құярына* (букв. «для возлияния масла в очаг») – дарили верблюда, крытого большим дорогим ворсовым ковром или ограничивались одним ковром, в крайнем случае преподносился халат⁶²⁷. Приобщение молодой к огню очага свекра путем приношения снимало с нее запрет на ее присутствие в данном жилище как чужеродки.

С первых дней своего пребывания в новом коллективе невеста начинала одаривание своих новых родственников, которые отвечали ей тем же. Молодая дарила вещи, одежду, в ответ получала в основном скот.

По окончании *үйлену тойы* мать невесты или ее старшую *жеңге* в качестве главной сватья приглашали родственники молодого, каждый из которых одаривает их – *жолын береді*. Вместе с ней приглашались сопровождающие их лица и молодожены. Причем собираясь в гости, сватья и молодые несли довольно дорогие подарки из одежды (шубу или халат). Мать невесты в соответствии с порядком, установленным матерью жениха, от лица молодой дарила ювелирные украшения. После недолгого гостевания (3-4 дня), мать молодой возвращалась домой с подарками, состоящими из лошадей и верблюдов⁶²⁸.

Отношения *алыс-беріс* очень отчетливо реализуются в брачных обычаях казахов. Новобрачные в первые дни после свадьбы раздаривали приданое молодой. По сведениям И. Алытсарина, чуть ли не половину⁶²⁹. Здесь молодые выступают

⁶²⁶ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 152.

⁶²⁷ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 224 б.

⁶²⁸ Алытсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 24.

⁶²⁹ Там же.

как единое целое, как семья, которая обязана отблагодарить всех, кому была небезразлична их судьба. «Из вещей приданого лучшую часть выбирает себе тесть, из остальных же раздают: по халату, по шубе и другие вещи прочим родственникам женившегося»⁶³⁰. Безусловно, в дележе приданого молодой кроются экономические причины. На свадьбу детей (вклад в калым или приданое) родственники приходили друг к другу и, произнося: «*Қосқаным*» (букв. «прибавленное мной»), каждый в соответствии со своим материальным положением выделял скот, имущество. Такую помощь у казахов называли *жылу, немеурін, үме*⁶³¹. С другой стороны, традиция одаривания из приданого невесты восходит к глубокой древности. Об этом свидетельствуют данные из истории древних тюрков. Так, уйгурский хан Гэлэхан Моянчжо раздал подарочные вещи «служащим при нем старейшинам» из приданого китайской принцессы, ставшей его женой⁶³². Подготовка приданого требовала значительного времени и материальных затрат. Ею занимались женщины из числа родных невесты. Шитье одежды, ее декорирование и украшение серебром, золотом, драгоценными и полудрагоценными камнями, вышивкой и т. д. требовали не только усердия и навыков, но и мастерства. Отсюда приданое составляли не просто вещи или одежда – они являли собой нередко образцы подлинного народного искусства. Трудоемкость и большие материальные затраты делали такие вещи предметом престижности. Казахские женщины шили превосходные образцы шуб, прекрасно вышивали шелком гладью и тамбуром. Катали тончайший войлок для верхней одежды и головных уборов из верблюжьей и овечьей шерсти, украшали их вышивкой. О мастерстве казахских женщин писали как об искусстве совершенно великолепном⁶³³.

Таким образом, мы считаем, что одежда и вещи, включавшиеся в приданое, представляли собой предметы более или менее искусного изготовления. И в том числе поэтому они становились предметами вожделения, в данном случае – родственников молодого. Вместе с тем мы считаем, что господствующим

⁶³⁰ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 24.

⁶³¹ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 47-48 б.

⁶³² Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 т. Т. 1. Алматы, 1998. С. 321.

⁶³³ Сиверс И. Письма из Сибири // Сиверс И. Письма из Сибири, Фальк И. П. Описание всех национальностей России: Пер. с нем. Алматы, 1999. С. 70.

фактором здесь все же была магия. А. Т. Толеубаев в отношении определения характера раздачи приданого невесты объясняет его присутствием у казахов поверья приобщения «к магической силе новобрачных», связанной с благопожеланием: «Чтобы и их дети благополучно выросли и устроили семейную жизнь»⁶³⁴. Предназначенность части приданого на дары родственникам мужа демонстрирует «плодоносящее начало новобрачной, которая и создает, и дарит одежду – культурный эквивалент человека... Ее приданое, – подчеркивается Г. Георгиевым, – состоит из предметов одежды и тканей, «покрывающих», «одевающих» в метафоричном плане родовое тело молодожена»⁶³⁵.

Согласно традиционным представлениям казахов, одежда считалась носителем *құт* ее хозяина⁶³⁶. Одежда для казахов являлась не просто вещами, ею гордились и собирали. «Киргизы считают, что одежды не бывает достаточно, собирают ее как можно больше, гордятся ею»⁶³⁷. Прошедшая лиминальный обряд молодая становилась носителем *құт*, к которому хотели приобщиться незамужние, приходившие к отцу жениха с поздравлениями по случаю женитьбы сына. Девушки из аула жениха получали *құттық* в виде сундука, подушки, *тұмар* (оберега), а приехавшим издалека дарили скот⁶³⁸. Обычай приезда девиц за подарками из приданого молодой, само название подарка – *құттық* – со всей очевидностью демонстрирует их магическую основу – желание незамужних приобщиться к *құт* новобрачной путем получения ее вещей. Раздавая часть своего приданого, невеста как бы передавала вместе со своими вещами часть своего *құт*. Поэтому зачастую эти вещи клали в сундук и использовали для приданого собственных дочерей или в *күйт*, для сватовства сына. То есть вещи из приданого циркулировали как обменные дары.

Возможно, именно в связи с данными представлениями у казахов существовали отношения молодой с ее приемными родителями – *өкіл ата* или *өкіл әке*, *өкіл шеше*, одними из вероятных претендентов на самую ценную вещь из приданого новобрачной – *бас тон* (букв. «главная шуба»). *Бас тон* в свадебном

⁶³⁴ Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX- начало XX в.). Алма-Ата, 1991. С. 32.

⁶³⁵ Георгиев Г. Дарение «повойника» в болгарской традиционной культуре // Этнографическое обозрение. 2003. № 4. С. 53.

⁶³⁶ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (Этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 67.

⁶³⁷ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 33.

⁶³⁸ Там же.

приданом был всегда предметом вожеления. Ее шили ценным мехом (бобер, куница, лиса) внутрь, покрывали дорогой плотной тканью (бархат, сукно, парча), украшали вышивкой и дорогим позументом⁶³⁹. Слово *өкіл* в данном случае мы понимаем как «доверенный» или «поверенный». Н. А. Кисляков понимал его как «посаженный отец»⁶⁴⁰. По П. Е. Маковецкому, «у каждого киргиза, кроме отца жены, имеется второй тесть – «укунь-ата», т. е. вверенный тесть. Когда киргиз женится, то один из почетных аксакалов его рода вызывается сам или приглашается женихом быть вторым тестем и при этом делает приемному зятю небольшой подарок. После свадьбы, когда жених приедет с женой в аул отца «укуль-ата», может взять из приданого любую вещь, за что после, при выделе отцом приемного зятя, обязан сделать последнему хороший подарок»⁶⁴¹. Причем дарение *өкіл* ата относилось, по сведениям данного автора, к числу обязательных. Согласно Х. А. Аргынбаеву, данные отношения возникали в результате инициативы одного из дальних родственников молодого. Изъявившие желание стать *өкіл ата* или *өкіл эке* приглашали молодых в гости, с намерением получить приличную вещь из приданого молодой. Заручившись одобрением новых родственников, молодая, прихватив выбранную приемными родителями вещь, отправлялась вместе с мужем в гости. Последние принимали молодую как свою дочь, а ее мужа – в качестве зятя. Женщину угощали *жілік* (мосол), а молодого – *төс* (грудинкой). Им дарили скотину. Отсюда все дальнейшие отношения походили на отношения между женщиной и *төркін* – ее родными и строились на основе взаимного уважения, взаимопомощи и обмена дарами. Вместе с данным вариантом Х. А. Аргынбаев указывает на наличие другого – когда, удовлетворившись полученным, *өкіл ата* полностью прекращал всякие отношения со своей приемной дочерью⁶⁴². Обмен дарами между одним из родственников жениха – *өкул ата* – и молодой – *өкул кыз* – бытовал в начале XX в. и у киргизов⁶⁴³.

⁶³⁹ Маргулан А. Х. Казахское народное прикладное искусство. В 3 т. Алма-Ата, 1986. Т. I. С. 109.

⁶⁴⁰ Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 113-114.

⁶⁴¹ Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886. Ч. I. Вып. I. С. 46.

⁶⁴² Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. / Тарихи-этнографиялық шолу. Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. С. 230.

⁶⁴³ Фиельstrup Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельstrup. / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. С. 46.

В целом брачный обмен дарами не ограничивался обменом вещами. Обмен вещами приводил в движение социальную символику, которая проявлялась в том, что подношения расценивались как выражение чувства уважения, почтения, благопожелания, предрасположения и т. п.

Помимо многочисленных подарков брачующиеся стороны обменивались калымом и приданым, которые по своей стоимости превосходили ценность других свадебных даров. Сторона жениха обязана была предоставить стороне невесты *қалың мал*, а сторона невесты, в свою очередь, должна была обеспечить новобрачную приданым – *жасау*.

О наличии в казахской свадебной традиции нескольких видов калыма писали П. Е. Маковецкий, И. Алтынсарин, А. Диваев, Н. И. Гродеков и др. Автор не видит необходимости рассматривать подробно состав калыма и приданого, которые очень детально и полно исследовались в ряде работ этнографов второй половины XX в. Н. А. Кислякова, Х. А. Аргынбаева, А. Ж. Жакиповой.

Нас интересует обмен калыма и приданого в качестве обязательных элементов казахской традиционной свадьбы.

Долгое время в исторической науке относительно термина «калым» бытовало мнение как о выкупе за невесту, и, соответственно, утверждалось, что калымный брак являлся процедурой купли-продажи девушки. Необходимо подчеркнуть, что такая интерпретация бытовала в основном в научной среде, в то время как в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа к калыму относились все же как к эквиваленту приданого. Калым, по мнению Н. А. Кислякова, представлял собой плату за невесту, а калымный брак – «сделку по приобретению девушки»⁶⁴⁴. Вместе с тем данный автор указывал на соразмерность приданого с калымом⁶⁴⁵. Казахский этнограф Х. А. Аргынбаев, приводя в качестве аргумента тот факт, что сторона девушки несла большие издержки, включая ее приданое, не могла отдать в ее распоряжение еще и калым, и считал мнение об эквивалентности калыма и приданого основывающимся на неверной интерпретации и извне возникшем умозаключении⁶⁴⁶. Исследователь того же периода А. Ж. Жаки-

⁶⁴⁴ Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 67.

⁶⁴⁵ Там же. С. 73.

⁶⁴⁶ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 172 б.

пова также придерживалась мнения о калыме как материальном обеспечении сделки купли-продажи девушки ее семье⁶⁴⁷, но тут же указывала на соразмерность приданого с полученным калымом.

Данный вывод базировался, в основном, на значительном фактологическом материале XIX в., собранном во время фундаментальных изменений, происходивших в недрах традиционной культуры казахов, следствием которых стала трансформация всех устоев жизни казахского общества: колонизация казахской степи, проникновение новых социально-экономических условий, массовая седентаризация и обнищание большого числа кочевников. Равный брак в экономическом отношении в это время становился все большей редкостью, выдача дочерей замуж позволяла многим хозяйствам поправить свои финансовые дела. Калым в новых экономических условиях терял свое бывшее значение и трансформировался из обменного элемента в выкуп за невесту. Обеспечить равноценным калыму приданым в предшествующий период было делом чести для родственников невесты. Киргизы даже в начале XX в. старались «уравновесить калым и приданое»⁶⁴⁸. В течение XIX в., особенно во второй его половине, это уже напрямую зависело от совестливости и состоятельности отца невесты. Изменение социальной природы калыма в середине XIX в. отмечал Б. Залесский, который подчеркивал, что, согласно древнему обычаю, «калым должен служить приданым молодой жене, но сегодня, напротив, у бедных повсюду он остается собственностью отца, который дает дочери лишь некоторое количество одежды и домашнюю утварь для семьи»⁶⁴⁹.

Об эквивалентности приданого и калыма у казахов свидетельствуют правовые нормы того времени. В случае, если родители невесты намеренно затягивали выдачу дочери замуж, тогда их принуждали «к немедленной выдаче невесты силою, отделив взамен следующего ей приданого часть из наличного родительского скота»⁶⁵⁰. Таким же образом поступали и с родителями девушки, которые, получив полный калым, не давали за дочерью никакого приданого, «имея к этому полную возмож-

⁶⁴⁷ Жакипова А. П. Развитие семейно-брачных отношений в Казахстане. Алма-Ата, 1971. С. 52.

⁶⁴⁸ Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельструп. / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. С. 29.

⁶⁴⁹ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 66.

⁶⁵⁰ Добромыслов А. И. Суд у киргиз Тургайской области в XVIII-XIX веках. Казань, 1904. С. 46.

ность по средствам»⁶⁵¹. Внесение завершающей части калыма – *той мал* – имело важное значение в брачных отношениях казахов. Эта часть калыма предоставлялась стороне невесты непосредственно перед свадьбой. В случае смерти невесты после внесения *той мал*, жених мог рассчитывать на возвращение его в виде приданого⁶⁵². Приданое в качестве эквивалентной единицы брачного обмена в случае скоропостижной смерти невесты накануне свадьбы отдавалось жениху под названием *тул отау* (отау без хозяйки). «По-видимому, – отмечает Х. А. Аргынбаев, – невеста, умершая перед самым свадебным пиршеством, уже считалась законной женой, ибо все заботы и основные расходы по случаю ее смерти ложились на плечи жениха. В большинстве случаев тул отау (имеется в виду все приданое) отправляется жениху сразу же после похорон покойной невесты»⁶⁵³. Если же после предоставления той мал родне невесты скоропостижно умирал жених, тогда невеста отсылалась со всем приданым к родителям умершего, где на ней женился кто-либо из братьев или ближайшей родни покойного⁶⁵⁴. В случае, если девушку выдали замуж, не успев приготовить приданого, тогда предусматривалось представить приданое не вещами, а в виде скота – «лошадь за лошадь, верблюд за верблюда» – это еще более красноречиво свидетельствует о равноценности калыма и приданого⁶⁵⁵.

Чиновник колониальной администрации П. Е. Маковецкий отмечал, что эквивалентность приданого и калыма зависела от состоятельности сватающихся сторон. «Богатые, в особенности потребовавшие калым свыше 77 голов, считают своей обязанностью возратить в приданом по крайней мере всю стоимость полученного калыма»⁶⁵⁶. Одним из первых отметил полную или частичную эквивалентность калыма и приданого А. Н. Максимов⁶⁵⁷. «На приданое невесты – жасау – родители нередко тратили все свои средства, однако, оно строго эквивалентно калыму, который является порой не выкупом за невесту, а возмещени-

⁶⁵¹ Добромыслов А. И. Суд у киргиз Тургайской области в XVIII-XIX веках. Казань, 1904. С. 46.

⁶⁵² Там же. С. 50.

⁶⁵³ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 105 б.

⁶⁵⁴ Добромыслов А. И. Указ. соч. С. 51.

⁶⁵⁵ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 234.

⁶⁵⁶ Там же. С. 329.

⁶⁵⁷ Из истории семьи русских инородцев // Избранные труды / Сост. А. Ю. Артемова. (Этнографическая библиотека). М., 1997. С. 139.

ем расходов на ее приданое», – подчеркивал А. Х. Маргулан⁶⁵⁸. Превосходство размеров приданого по сравнению с калымом в два-три раза, отмечал А. Х. Аргынбаев. Вследствие этого семья, имеющая много дочерей, после их выдачи замуж совершенно беднела⁶⁵⁹. В соответствии с архивными данными, превосходство приданого в сравнении с калымом состояло в том, что калым возвращался стороной девушки уже в ходе свадебного обмена дарами. Согласно договоренности между султанами М. Букейхановым и Б. Айчуваковым, первый должен был получить в качестве калыма за дочь 10 верблюдов, 110 лошадей и 400 баранов⁶⁶⁰, при этом отец девушки преподнес будущему зятю в качестве свадебных даров – *kuim* – 13 верблюдов, 84 лошади и вещи, «заклучавшиеся в лисьих шубах, красных и зеленых бархатных халатах, шелковых женских рубашках, красных шелковых кушаков, разных сортов шелковых халатах и проч., всего на сумму до 12000 руб. ассигнац.». То есть уже в процессе свадебного дарообмена отец невесты практически полностью возмещал калым. Документ свидетельствует также о том, что уже в начале второй половины XIX в. свадебные расходы стали исчисляться в деньгах. Данная тенденция нарастала⁶⁶¹. И к концу XIX в. в состав калыма стали включать денежные суммы⁶⁶². Традиция возмещать калым в ходе свадебного дарообмена стороной невесты имела прочное положение. Так, калым, отданный в 40-е гг. XIX в. Ч. Бертагиным за Инту, дочь Ч. Мурзина, был также отдарен подарками – *kuim*⁶⁶³.

Еще один аргумент в пользу эквивалентности калыма и приданого: в случае смерти невесты, при уплате *балдыз қалым* (калым за младшую сестру невесты, составлявший половину от

⁶⁵⁸ Маргулан А. Х. Казахское народное прикладное искусство. В 3 т. Т. 1. Алма-Ата, 1986. С. 97.

⁶⁵⁹ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 219-220 б.

⁶⁶⁰ Центральный государственный архив РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5728. Л. 1-1(об.). Дело о возвращении скота и имущества султану Менглигирею Букейханову, отданного им в подарок отцу султана Айчувакова за сватовство своей дочери. 13 дек. 1850 г. – 17 янв. 1852 г.

⁶⁶¹ Там же. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1838. Л. 3-3 (об.). Прошение киргиза Верненского уезда Чытырбая Бапина о возвращении уплаченного им киргизу Сыргабаю калыма на сумму 471 рубль. Сент. – ноябрь 1890 г.

⁶⁶² Там же. Д. 1977. Л. 5. Копия журнала общего присутствия Семипалатинского областного правления о взыскании Сатулганом Сабутиным с киргиза Джиланкузской волости Арапа Баракова возврата калыма. 28 янв. – 24 ноября 1895 г.

⁶⁶³ Там же. Ф. 4. Оп. 1. Д. 6242. Л. 2. Прошение казаха Бертагина о возвращении ему невесты и переписка по этому вопросу.

калыма, данного за первой сестрой) приданое соответственно давали вполонину меньше прежнего⁶⁶⁴.

Рассмотрим экономическую сторону обмена калыма на приданое. По мнению В. Д. Люшкевич, ни один свадебный подарок не означает покупки. Она считала, что термин «калым», соответственно, не может быть понимаем однозначно⁶⁶⁵, и представляет собой один из эквивалентных элементов свадебного дарообмена. С этим трудно не согласиться, поскольку, на самом деле, термин «калым», в частности, в казахском языке – *қалың мал* – означает приданое, а производное от него – *қалыңдық* – переводится как «невеста, просватанная девушка; густота, толщина» и не имеет ничего похожего с понятиями «плата» или «выкуп». Термин **qalyn** в тюркском языке означал «густоту», «толщину», а также «крепость». Так, в древнетюркской надписи, посвященной Тоньюкуку, наличествует фраза следующего содержания: «... слабое разорвать – легкое (дело), но если тонкое делается толстым, то...слабое делается крепким» – «...**qalyn bolsar**...»⁶⁶⁶. В эпосе «Қобланды батыр» термин *қалың* встречается при указании на многочисленность народа – *қалың қыпшақ*, группы – *қалың тобы*, крепость руки – *қалың қолына*⁶⁶⁷. И наконец, в числе подарков в брачном дарообмене значился подарок отцу невесты под названием *қалың түйе* (букв. «толстый крепкий верблюд»), значение которого, по всей видимости, подразумевало дорогое подношение. То есть термин *қалың* использовался в значении «крепкий» и в брачных отношениях подразумевал нерасторжимость договора, на основе которого предполагалась крепость молодой семьи, где важную роль, безусловно, играло наличие прочной экономической основы, которую обеспечивали обе брачующиеся стороны на паритетной основе. Термин *мал* в переводе с арабского означает «богатство, имущество, собственность»⁶⁶⁸. Следовательно, значение данного термина – «скот», по всей видимости, относится к более позднему наслоению и связано с тем, что богатство у казахов-кочевников ассоциировалось со скотом.

⁶⁶⁴ Аргынбаев Х. А. О некоторых пережиточных формах брака у казахов // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1976. С. 103.

⁶⁶⁵ Люшкевич Ф. Д. О значении термина «калым» у народов Средней Азии // Вопросы этносоциальной и культурной истории Средней Азии и Кавказа. А., 1983. С. 15.

⁶⁶⁶ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М., А., 1951. С. 62, 66.

⁶⁶⁷ Төрт батыр. 1990. С. 77, 87, 106.

⁶⁶⁸ Рустемов А. З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алма-Ата, 1989. С. 183.

Словосочетание *қалың мал* априори имело смысл «многочисленное богатство», позднее составляющий его термин *мал* сменил семантику.

У древних тюрков приданое новобрачной носило название **сер**, состав его не отличался от содержимого приданого казахской невесты⁶⁶⁹. Значение термина *сер* в казахском языке – «сила, подкрепление, помощь» – наводит на мысль, что приданое невесты – это ни что иное как оказание молодой семье помощи, обеспечение ее на первое время.

По мнению современного исследователя С. Абашина, основывающегося на ряде источников, приданое есть не только компенсация калыма, а является собственно калымом⁶⁷⁰. Калым служил своего рода оплатой жениному роду за труды и расходы по ее воспитанию и компенсацией за приданое.

С целью подтверждения данных выводов обратимся к фольклору – самому оперативному виду народного творчества, который наиболее верно реагирует на «вызов» окружающей действительности и в основе своей содержащий наиболее реалистическую ситуацию. В казахском фольклоре имеются пословичные изречения, вышедшие из употребления и требующие объяснения. Два из них: «*Қыз өссе – үйге жұт, Ұл өссе – үйге құт*» и «*Теңінді тапсаң қызыңды тегін бер*» – как нельзя более точно дают полное представление об обмене калым – приданое. Первая пословица указывает на то, что воспитание дочери и, соответственно, выдача ее замуж влечет за собой большие материальные издержки для семьи, в то время как воспитание сына – это обретение счастья, в данном контексте – богатства. Вторая пословица: «Если найдешь равного (по состоянию и положению жениха), выдай даром (без калыма) дочь свою» – была зафиксирована в XIX в. рядом русских источников⁶⁷¹. Отдать дочь без калыма – означало выдать ее замуж за ровню. Такой вариант свадебного договора, без уплаты калыма, был характерен и для древних тюрков, об этом свидетельствует памятник рунического письма из Суджи (Монголия). Памятник содержит надпись, из которой явствует, что некий Яглакар-хан-ата при жизни «своих дочерей выдал (замуж) без выкупа (?)» – **qyzumyn**

⁶⁶⁹ Кашкари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік) / Қаз. тіл. аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Т. I. Алматы, 1997. С. 377.

⁶⁷⁰ Абашин С. Калым и махр в Средней Азии: право или ритуал? // Отечественные записки. 2003. № 5. // 2001. // http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_19.html.

⁶⁷¹ Образцы казахской народной литературы: Тексты и переводы. Алматы, 2004. С. 159.

qalynsyz bertim⁶⁷². Само присутствие термина **qalyn** в данной надписи из Суджи является бесспорным доказательством того, что калым в качестве свадебного элемента существовал в древнетюркскую эпоху, как и то обстоятельство, что уже в то время существовал бескалымный брак.

У казахов без калыма могла быть отдана девушка в качестве *құн* – выкупа за убийство, причем ее отдавали вместе с приданным. Сватовство еще нерожденных детей – *бел құдалық* – также предусматривал у казахов выдачу девушки замуж без калыма.

При рождении дочери у казахов было принято поздравлять: «*Қырық жетің құтты болсын*» – (букв. «Да будут счастливы твои сорок семь»). Данное выражение приводится А. Ж. Жакиповой в качестве еще одного аргумента, подтверждающего, что выдача дочери замуж есть не что иное, как купля-продажа девушки⁶⁷³. Нам в данном поздравительном выражении видится другой смысл – отцу желали, чтобы его дочь выросла и вышла замуж за обеспеченного и знатного жениха. Поздравление несло магический и социальный смысл – желание на вербальном уровне обеспечить младенца как здоровьем, так и счастьем, благополучием. Причем магический смысл пожелания, на наш взгляд, имеет более архаическое происхождение, связанное с понятием *құт*, тогда как социальный стал более поздним наслоением. С цифрой 37 у казахов связан *ырым*: девочку из сорокадневья нужно выводить на 42-м, 44-м дне, чтобы ее калым был больше 37 голов, а мальчика выводить раньше, на 37-м, 39-м дне, чтобы калым был меньше⁶⁷⁴. У сибирских казахов сторона жениха привозит на сватовство коржун – «мешок с подарками, состоящий из отрезков тканей, конфет, сухих фруктов, гостевых частей мяса, 47 мелких предметов»⁶⁷⁵. Число 47 в данном случае не случайно – это трансформация обычая давать за невесту калым численностью в 47 голов скота.

Вышесказанное дает нам основание определить калым и приданое в качестве обменных обязательных и основных элементов свадебного обмена дарами у казахов. Обмен калыма на

⁶⁷² Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М., Л., 1951. С. 77.

⁶⁷³ Жакипова А. П. Развитие семейно-брачных отношений в Казахстане. Алма-Ата, 1971. С. 52.

⁶⁷⁴ Қазақ тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құрарұлы. Алматы, 1998. С. 17-18.

⁶⁷⁵ Ахметова Ш. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск, 2002. С. 37.

приданое представлен здесь как «перемещение богатств», что обнаруживает в нем социальный и религиозный аспекты. Участие родственников и близких в сборе свадебных даров, калыма и приданого свидетельствует о сильных коллективистских и солидаристских установках у казахов. Накануне приезда жениха в дом невесты собирались все родственники отца, в том числе и вышедшие замуж дочери, его сестры, которые вносили также свой вклад одеждой и домашней утварью⁶⁷⁶. Близкие и родные отца жениха старались также помочь в организации и проведении свадьбы своего родственника⁶⁷⁷. Вклад в калым и приданое, по мнению Х. А. Аргынбаева, необходимо рассматривать как один из видов патриархальных отношений. Такая помощь была характерна и для киргизов⁶⁷⁸.

Помощь родственников жениха при вкладе в калым была продиктована желанием заполучить вещи из приданого невесты. Такая мотивация имела в своей основе, как мы установили, и экономический интерес, и пережитки архаических религиозных представлений.

Калым и приданое, таким образом, представляли своего рода сбор средств двух родовых коллективов, участников брачного соглашения, и, соответственно, калым представлял собой объединение родового имущества, а значит, в нем актуализировался весь род жениха, что требовало получения аналогичного возмещения, каким являлось приданое. Сторона жениха в желании породниться с родом невесты представляла в качестве серьезности своих намерений материальные ценности в виде скота, который имел, по-видимому, статус залога и знака доверия, как предложение к родству и сотрудничеству. Другим важным моментом здесь нам представляется следующее: род жениха получал нового члена, тогда как род невесты терял его, и калым становился компенсацией такой утраты. Тем самым род жениха выполнял социально-экономические условия для брака. Получение калыма для рода невесты являлось, по условиям договора, подтверждением принятия обязательств, состоявших в подготовке приданого и выдаче девушки роду жениха. Подготовка

⁶⁷⁶ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 203 б.

⁶⁷⁷ Там же. 227 б.

⁶⁷⁸ Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельструп. / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. С. 22.

приданого для рода невесты заключалась в преобразовании содержания собственности. То есть приданое – и есть трансформированный калым.

Отдавая своего представителя, род невесты сохранял отношения с ней посредством авункулатных отношений, которые мы рассмотрим ниже.

Таким образом, данный обмен представлял собой залог доверия и успешности, закладывая прочный фундамент как социального, так и экономического порядка. Обмен мужского имущества на женское в казахской традиционной культуре изначально имел в своей основе магию перемешивания имущества двух родовых коллективов, главной целью которого был сущностный обмен на уровне экзогамных групп с целью преодоления отчуждения и налаживания отношений доверия и сотрудничества.

В свадебном обмене дарами у казахов отчетливо прослеживаются пять моментов, являющихся пережитками архаических установлений: магико-социальный обмен мужского на женское имущество, организация магической защиты, обязательность обмена (пусть неэквивалентного), участие в нем родственников с обеих сторон, контагиозная магия приобщения к невесте как к носителю счастья и благополучия.

Обмен дарами в авункулатных отношениях

Обменные отношения когнатного типа в казахской семье представлены авункулатом. Женщина, вышедшая замуж, сохраняла в своей семье статус дочери – *қыз*. Все родственники женщины для ее детей были *нағашы жұрт* или *нағашы туыстары*. Дети женщины для ее родственников – *жиен*. Данный термин родства по материнской линии – **jegän** – исторически представлен в орхонских надписях и в древнетюркских, в караханидско-уйгурских, а также в венгерских источниках XIV – XVII вв. Из современных языков – в азербайджанском, туркменском, каракалпакском, казахском, башкирском, узбекском, киргизском и хакасском языках⁶⁷⁹.

Старших родственников со стороны матери у казахов называли *тай, дайы, таға*⁶⁸⁰, а внуков, родившихся от детей сестры или дочери, от племянников по женской линии, казахи называли *жиеншар*, т. е. от *жиен*⁶⁸¹. Термин **таға**, означающий дядю по материнской линии, обнаружен в древнетюркских памятниках и языках Среднеазиатского региона. Ученые возводят его этимологию «к сочетанию **taj + aya**, где **taj** можно было бы сопоставить с названием годовалого жеребенка **taj**, учитывая значение лошади в жизни тюрков в древности. Первоначально – это ласковое обращение ребенка к дяде – родственнику матери»⁶⁸². Другой казахский термин в значении «дядя по материнской линии» – *нағашы* – известен также среди монголов – *нагац* и *калмыков* – *нахц*⁶⁸³.

Дед и дядя по матери – *нағашы ата, нағашы ағалар* – имели обязательства перед *жиен* – детьми дочери и сестры. Эти обязательства со стороны родственников женщины выражались в оказании помощи, одаривании ее и ее детей. У хакасов отношения между детьми женщины и ее братьями считались очень близкими, на братьев женщины возлагалась ответственность за

⁶⁷⁹ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Р. Э. Тенишев, А. П. Дыбо. М., 2006. С. 762.

⁶⁸⁰ Сейдимбеков А. Поющие купола. Этюды о красоте: Пер. с каз. Е. Кажобекова. Алма-Ата, 1985. С. 167.

⁶⁸¹ Там же. С. 166.

⁶⁸² Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Указ. соч. С. 748.

⁶⁸³ Там же.

судьбу племянников, вплоть до наличия личной власти дяди над племянником⁶⁸⁴.

После рождения первенца молодая женщина в сопровождении своего мужа в официальном порядке отправлялась с подарками к родителям погостить – *төркіндеп барады*. Через какое время женщина могла поехать к родным – точно не известно. Согласно материалам ревизии сенатора К. К. Палена по традиционному семейному праву казахов (1908 – 1910 гг.), «молодая (келен) может ездить к своим родным, когда пожелает: новые родственники и муж не только не запрещают, но даже иногда и поощряют это, но зато ее родственникам и особенно родителям частые свидания с дочерью бывают хотя и приятны, но не всегда желанны. Дело в том, что у киргиз существует обычай старины, соблюдаемый и ныне, что родители и родственники невесты (тюркене), при приезде в Ким на свидание новобрачной, обязаны ее отпустить с подарками, а если она что-либо попросит, то отказать не могут. Обычай этот настолько твердо держится, что если бы приехавшая дочь попросила у своего бедного отца последний его чапан (...), то он обязательно снял бы с себя и отдал ей. Поэтому-то всякая поездка «желен» к своим родным сопровождается приводом или лошади, или коровы, или барана. Поэтому же такие посещения не бывают часты»⁶⁸⁵. Как отмечает Х. А. Аргынбаев, время визита молодой к родным не определялось.

Во время визита она вместе со своими младшими сестрами и молодыми женами своих братьев гостила у родных, которые всячески угождали ей и дарили различные подарки. Подношения имели взаимный характер⁶⁸⁶ и представляли обмен дарами между женщиной, теперь представлявшей другой род, и ее кровными родными. Такой обмен дарами продолжал циркуляцию материального обмена между двумя брачными коллективами. И женщина являлась его ключевой фигурой. Ее приезд предполагал наличие даров со стороны родственников мужа, и

⁶⁸⁴ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Р. Э. Тенишев, А. П. Дыбо. М., 2006. С. 748

⁶⁸⁵ Дмитриев С. В. Материалы ревизии К. К. Палена по традиционному семейному праву казахов начала XIX – конца XX века. // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – Том 5. Вып. 3. (приложение 1). 2006. – С. 138.

⁶⁸⁶ Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886. Ч. I. Вып. I. С. 44.

в то же время данный визит способствовал получению ею даров со стороны своих кровных родственников. Родных почтенного возраста она одаривала халатами, платьями, детям дарила отрезы и небольшие подарки⁶⁸⁷. Вместе с тем данный обмен дарами, имея характер взаимности, не был эквивалентным. Дарение со стороны женщины не имело характера обязательности, тогда как в обычном праве казахов существовало правовое основание обязательности одаривания дочери ее родными. Выдав дочь замуж, родители начинали подготовку ее встречи уже в новом качестве – *қыз аттап шықты ма, енді қыздың келуін ойлау керек*. Отец замужней женщины должен был приготовить для нее ценный подарок⁶⁸⁸. Стоимость дара дочери, согласно обычному праву, составляла 5–10 % от всего имущества отца, оговаривались условия возмещения в случае невыполнения своих обязательств отцом⁶⁸⁹. Отец считал своей обязанностью – *парыз* – дать дочери ее долю – *төркіндеу сыбағасын*⁶⁹⁰. Согласно обычаю, как отмечает Х. А. Аргынбаев, казахи в законном порядке выделяли из наследства долю не только сыну, но и дочери. Долю дочери этнограф рассматривает как *сыбаға*, которую в народе называли *төркіндеу*, или надел *ениші*. Такое одаривание, согласно обычному праву казахов, могло продолжаться несколько лет. В разных источниках указаны разные сроки. В «Сборнике киргизского обычного права» указывается пять лет, в течение которых отец обязан был делать ей подарки⁶⁹¹. По П. Е. Маковецкому, отец должен был одаривать дочь и ее сына при каждом их посещении⁶⁹². Примечательно, что под термином *төркіндеу* понимаются не только визиты замужней женщины к своим родным, но также желание заполучить какую-нибудь ценную вещь⁶⁹³. То есть под термином *төркіндеу* вполне может скрываться домогательство с целью получения подарков.

Степные нормы давали сыновьям женщины право заявить имущественные претензии к своему деду по матери⁶⁹⁴. Во вто-

⁶⁸⁷ Андреев И. Г. Описание средней орды киргиз кайсаков. Алматы, 1998. С. 230.

⁶⁸⁸ Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886. Ч. I. Вып. I. С. 44.

⁶⁸⁹ Сборник киргизского обычного права. Верный, б. г. С. 16.

⁶⁹⁰ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 230 б.

⁶⁹¹ Сборник киргизского обычного права. Верный, б. г. С. 16.

⁶⁹² Маковецкий П. Е. Указ. соч. С. 44.

⁶⁹³ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 9 т. – Y (танертең–үрей). Алматы, 1986. 242 б.

⁶⁹⁴ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культегеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 139, 192, 258.

рой половине XIX в. еще бытовал «обычай или право, признаваемое каждым киргизом за детьми от его дочерей, называемыми, в различие от внуков по прямой мужской линии, жиенями. Каждый из жиенев пользуется свободой троекратного взятия у своих нагачи... без ведома и помимо их согласия, какой угодно ему вещи или скотины из их табуна. И это не вменяется в вину, но только до трех раз». Сведения же начала XIX в. не указывают на количество подобных «взятий» детьми дочери, но уточняют, что только ее сыновья могут взять выбранное ими насильно, а иногда и тайно, без всякого наказания. Подарки делали детям дочери только мужского пола и дарили то, что выбирали сами дети. *Нагашы ата, нагашы ага*, согласно обычаю, обязаны были подарить детям своих дочерей и сестер сорок крапчатых годовалых жеребят (*қырық шұбар тай*). В случае если подарить сорок голов не представлялось возможным – дарили одного жеребенка, главное – соблюсти обычай. В таких случаях говорили: «*Ырымын берді*». Щедрое родственники матери могли выделить своим жиен надел – *ениші*. Наряду с *қырық шұбар тай* в ходу было дарение *қырық серкеш* (сорока козликов). Названия свадебных даров, как мы заметили выше, дублировали действия ритуала, следовательно, в отношении последних даров мы можем допустить реальное когда-то дарение указанных животных в количестве сорока голов. Примечательно, что преподносимый в качестве дара скот состоял исключительно из самцов. Кроме того, существовали другие названия подарков – *жиенқұрық* (букв. жиен – сын дочери/сестры + *құрық* – укрюк для ловли лошадей)⁶⁹⁵. Дети сестер и дочерей могли выбрать себе дорогостоящую вещь, и *нагашы* не могли им отказать в этом – *бұйымтайн қалайды*. Такими подарками могли стать скаковая лошадь, ловчий беркут или сокол, хваткая борзая, стальное ружье⁶⁹⁶. Указанные дары относились к разряду дорогостоящих. По данным XVIII в., только за одну хорошую, задавшуюся в охоте птицу без колебаний давали пару верблюдов⁶⁹⁷.

В середине прошлого столетия выделение обязательной доли *жиен* принимает вид вручения добровольных подарков⁶⁹⁸. Одна

⁶⁹⁵ Кенжеахметулы С. Казахские народные традиции и обряды: Пер. с каз. З. С. Кенжеахметовой. Алматы, 2002. С. 46.

⁶⁹⁶ Арғынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 49 б.

⁶⁹⁷ Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб. 1. (V в. до н. э. – XVII в. н. э.) / Под ред. проф. С. Ф. Асфендиярова и проф. П. А. Кунте. 2-е изд. Алматы, 1997. С. 198.

⁶⁹⁸ Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. С. 216.

из наших респондентов⁶⁹⁹ рассказывает: рано оставшись без родителей, она поддерживала отношения с родственниками отца, а родню по материнской линии не знала. В 60-е гг. прошлого века, уже будучи замужем, имея троих детей, она однажды познакомилась с одним из *нагашы*; совершенно случайно в ее дом пришел мужчина преклонного возраста и попросил напиться. В ответ наш информатор усадила нежданного гостя за чай, стала хлопотать с обедом. В разговоре за угощением гость традиционно поинтересовался ее происхождением. В ходе расспросов выяснилось, что старик очень хорошо осведомлен о родственниках матери хозяйки и сам является ее однородцем, следовательно, по отношению к ней он – *нагашы*. Примечательно его признание себя в качестве родственника – *енді нагашының бары да менмін, нары да менмін*. Из близких родственников матери хозяйки к тому времени уже никого не осталось в живых: многих, как зажиточных, раскулачили и угнали неведомо куда, другие умерли. Застолье завершилось приглашением молодой женщины вместе с ее детьми в дом случайного гостя. Спустя некоторое время женщина с небольшими подарками (отрез на платье жене старика, сладости) вместе с тремя малолетними детьми отправилась погостить к вновь обретенным родственникам. Домочадцы старика, включая его жену и взрослых детей, встретили ее очень тепло, не отпускали, просили остаться хоть на месяц, чтобы отдохнула, сил набралась, жалели – дети маленькие, а тут мы присмотрим. Погостив с недельку, женщина все же собралась в путь – дома муж, хозяйство. Отправляли гостью с дарами: была нагружена грузовая машина с несколькими головами скота. Примечательно, что старик, как ветхозаветный Ной, одаривал и саму женщину, и ее детей головой или двумя каждого вида скота со словами: *«Көгентүп – баланың жолы. Сен жиенсің, өзіңе да балаларыңа да бергенім қырық серкеш болсын»* (букв.: «Когентуп – дорога детей. Ты жиен, тебе и твоим детям данное мной пусть будет как «сорок козлят»»). Респондентка уверена, что подаренное ее нагашы поголовье скота обладало *ырыс-береке* (букв. «счастьем, удачей»), поскольку полученный скот давал прирост, не болел, не был украден, и после данного события ее дом стал полной чашей. Старик и его жена уже умерли, но респондентка по-прежнему принимает участие в судьбе их детей, а теперь уже и внуков, также и они – откликаются на все важные события в

⁶⁹⁹ Жительница станции Кызылжар Карагандинской области Рахимжанова Н. Ж. (1932 г.р.).

ее жизни. На свадьбы, похороны и т. п. значительные события с обеих сторон следует оказание помощи в виде услуг, подношений деньгами, скотом и т. д. Наш информатор назвала подарок ее детям – *көгентұп*⁷⁰⁰. С термином *көгентұп* или *көгендік* у казахов связан целый обычай. *Көген* – это короткая веревка, которую повязывали вокруг шеи овец, коз, козлят, или длинный аркан с узлом на конце. *Көген*, наряду с другими привязями – *желі*, *бас жіп*, (привязи жеребят и верблюжат, телят и коров), *ноқта* (недоуздок для жеребят и верблюжат), *бида* (повод для верблюда), *жүген* (узда), *құрық* (укрюк для ловли лошадей), – являлась орудием труда и в то же время предметом, наделенным магическими качествами. В отношении *көген* существовал ряд запретов. Через нее нельзя было переступать. Ее нельзя было передать или подарить кому-либо. Несоблюдение этих запретов могло повлечь за собой бедность хозяина⁷⁰¹. Во время мечения овец, коз на помощь в большой дом – *үлкен үй* – приглашались сыновья, имеющие семьи и живущие отдельно. Приглашенные приходили с пожеланиями: «*Көгендерің көбейсін! Малдарың көп болсын!*» После окончания работы всем, принимавшим участие в процедуре мечения, раздавали козлят. Раздача козлят и носила название *көгентұп* или *көгендік*⁷⁰².

Трудно сказать, что послужило началом описанных отношений. Примечательно то, что вновь обретенный родственник не был даже дальним родственником матери женщины, а являлся всего лишь ее однородцем. Возможно, сказалась приветливость нашего информатора по отношению к незнакомому человеку, ведь она усадила его за стол, накормила обедом в ответ на просьбу напиться. Или же на самом деле здесь важную роль сыграла принадлежность ее матери к роду случайного гостя. Она затруднялась ответить на вопрос, почему возникли эти отношения. Для нас данный пример – очевидность устойчивости в сознании казахского народа обязательности авункулатных отношений. Хотя необходимо отметить, что дарение *қырық шұбар тай* – сорока крапчатых стригунков – или *қырық серкеш* – сорока козликов – давно уже не в ходу; сохранившиеся на вербальном уровне данные выражения произносятся до сих пор, когда *нағашы* одаривают своих *жиен*.

⁷⁰⁰ Полевые материалы автора.

⁷⁰¹ Полевые материалы автора.

⁷⁰² Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 5-том. Қ (канаттастық-қырқұлақ). Алматы, 1982. С. 90.

Итак, древний обычай одаривания в рамках авункулата еще действует, но качественной и количественной трансформации подвергся сам объект дарения. Изменение в содержании собственности привело к утрате этнической окраски в одаривании жиен. Прежде дарили скот (*мал атаган*), редкие и дорогие вещи (скакуна, оружие, ловчих птиц и борзых), сегодня одаривают деньгами, одеждой, игрушками и т. д.

Традиция одаривания дочери и ее детей устойчива и связана с представлениями, особенно у пожилых казахов, что обижать дочь нельзя, они по этому поводу говорят: «*Қыздың назы ауыр болады*» (букв. «прихоть дочери бывает тяжелой», здесь неудовлетворение прихоти). У Н. И. Гродекова есть указание на обиду дочери на отца – азар болады (букв. «будет мучиться/обижаться/в укор»), если тот отказывает ей в чем-либо перед непосредственной отправкой ее в аул жениха после свадебного пира – *қыз ұзату той*. Она «по прибытии в дом свекра, посылает мужа барантовать у отца» – отмечается у данного автора⁷⁰³. Родители и родные женщины, приезжающей погостить, стараются ее не обидеть и даже просят ее не держать обиды на своих кровных родных, поскольку они убеждены в том, что, если она обидится на них, может произойти несчастье (убыток в виде падежа скота, болезнь обидчика или членов его семьи и т. п.). Именно поэтому прихоти приехавшей погостить дочери в разумных пределах стараются удовлетворить⁷⁰⁴.

Нельзя обижать замужнюю дочь – *қыздың көңілін қалдырмау керек, ренжітпеу керек* – и потому, что она уже принадлежит другому роду – *қыз бөлек елдің адамы*, обижая ее, обижаешь ее мужа и всех его родственников. Обижать ее детей также не полагается – *жиеннің назы ауыр болады, қыздың назынан да өткір* (букв. «прихоть жиена тяжела, она острее, чем прихоть дочери»). Считалось, что у человека, который ударит жиен, руки будет лихорадить – *қолы қалтырайды*⁷⁰⁵. Если не удовлетворить просьбу жиена, то вещь, которую ему не дали, уже непригодна – *іске жарамайды*, а если это домашнее животное, то оно обязательно околеет – *арам қатады*⁷⁰⁶.

Особая форма отношений к женщине и ее детям существо-

⁷⁰³ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 73.

⁷⁰⁴ Полевые материалы автора.

⁷⁰⁵ Қазақ тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құрарұлы. Алматы, 1998. С. 12.

⁷⁰⁶ Полевые материалы автора.

вала еще в эпоху тюрков, когда, как отметил О. Сулейменов, предпочтительной была следующая формула: «...дочь сильного выдается за вассала... Женщина считалась главой семьи, и дети от нее принадлежали по крови ее роду. Тюркская пословица «Сыновья – дети матери» – выражает ту же мысль. Сыновья ее наследовали престол в подчиненном народе... Наследник престола – сын и воспитанник матери», – подчеркивает О. Сулейменов⁷⁰⁷. Авункулатные отношения у казахов, как считал Х. А. Аргынбаев, являются пережитком эпохи материнского рода⁷⁰⁸. Он отмечал, что отношения *нағашы-жиен* представляли собой устойчивую традицию, укрепившуюся в сознании казахского народа; *нағашы* всячески потакали капризам детей своих сестер и дочерей, были их защитниками. Особенное отношение к детям дочери рельефно проявляется в выражении «*Қыздан тұғандай [қыздың баласындай]*» (букв. «подобно родившемуся от дочери/ подобно ребенку дочери»), означающем: «*Өте сүйкімді, бір міні жоқ*» (букв. «очень приятный, не имеющий ни одного изъяна»)⁷⁰⁹. Данное выражение красноречиво свидетельствует, что у казахов дети дочери/сестры обладали для ее родственников самыми совершенными достоинствами.

Отношения в форме авункулата характерны для всего тюрко-монгольского культурного круга. Брат матери – тай – у тюркских народов Южной Сибири выступал в качестве социального медиатора, сам термин «тай» в мифоритуальной традиции «акцентирует именно материнскую линию родства, уводящую к самым истокам происхождения человека»⁷¹⁰. На вопрос этнографов, проводивших в 60-е гг. XX в. исследования в сельских районах Казахстана, почему родня со стороны матери – *нағашы туыстары* – считается такой близкой, отвечали примерно так: «Должно быть потому, что произошли же мы все-таки из *нағашы* – *нағашыдан өнгенміз ғой*»⁷¹¹.

В прошлом у алтайцев существовал обычай **баркы**, в рамках которого брат матери – **таай** – был обязан периодически одаривать **јеен** – сына своей сестры – «лучшим конем из своего табуна».

⁷⁰⁷ Сулейменов О. АЗ и Я. // Сулейменов О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. АЗ и Я. Алма-Ата, 1990. С. 485.

⁷⁰⁸ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 49 б.

⁷⁰⁹ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 6-том. Қ (қанаттастық – қыркұлак). Алматы, 1982. 546 б.

⁷¹⁰ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. / Львова Э. А., Октябрьская И. В., Салагаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 48

⁷¹¹ Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. С. 216.

У современных алтайцев этот старинный обычай сохранился, но в более упрощенном виде; сегодня обычай **баркы** сводится к тому, что «получив на пиру мясное угощение и отведав его, **таай** передает его своему племяннику». Родовая обязанность соблюдения алтайского обычая «баркы» настолько крепка, что племянника, как потенциального получателя даров, стали называть **баркы**, наряду с термином родства **жеен**. То есть термин **баркы** стал синонимом термина родства **жеен** и наряду с ним в виде словосочетания *бала-барка* означает «свои дети и племянники»⁷¹².

В рамках авункулатных отношений у казахов существовали случаи обмена женщинами. О близости и крепости этих отношений свидетельствует и тот факт, что дядья старались выдать дочерей за сыновей сестер. В пережиточных обменных брачных формах Х. А. Аргынбаев отмечал предпочтительность кросскузенных вариантов брака, отмечая при этом их экономическую подоплеку: «Людям, имеющим родственные связи, легче было уладить между собой трудности, связанные с выплатой калыма, устройством свадьбы, взаимными подарками, выдачей приданого»⁷¹³. В экономическом отношении такой вид брака обеспечивал «осуществление социальных связей с наименьшими затратами, поскольку он делает возможным неограниченно широкое распространение этого положения на некоторое число участников»⁷¹⁴.

Из кросскузенных, в свою очередь, предпочтение отдавалось браку с дочерью брата матери⁷¹⁵. Кросскузенный вариант у казахов функционировал по матрилиниджу: сын сестры – *жиен* – был женат на дочери брата матери – *нағашы*; дочь сестры – *жиен* – выходила замуж за сына брата матери *нағашы*. Из этих двух предпочтительным считался, согласно казахской традиции, брак с дочерью брата матери – *нағашы*: *жиен алғаннан көрі нағашы алғанды дұрыс көреді*, женщина старалась выдать свою дочь за сына брата. Отчего казахи говорили: «*Жиен алған молықпас, нағашы алған тарықпас*» («взятая *жиен* не разбогатеет, взятая *нағашы* не обеднеет») ⁷¹⁶. Первый вариант кросскузенного брака (сын сестры – *жиен* – женится на дочери брата матери

⁷¹² Тадина Н. А. Алтайское «Баркы»: от обычая авункулата до термина родства // VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов; Тез. докл. СПб, 2005. С. 133.

⁷¹³ Аргынбаев Х. А. Традиционные формы брака у казахов // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. / Ред. Н. Палагина. Нукус, 1989. С. 257.

⁷¹⁴ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 61.

⁷¹⁵ Аргынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу). / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 153 б.

⁷¹⁶ Там же. 153 б.

– *нағашы*) Х. А. Аргынбаев связывал с издревле существовавшим порядком, когда сыновья женщины женились только на женщинах из рода матери.

У тюркских народов Сибири кузенный брак с дочерью брата матери также являлся предпочтительным. Благоприятным такой брак считался у алтайцев, телеутов, шорцев и кумандинцев. Кузенный брак на дочери брата матери у телеутов называлась **tajynan barqy alarya** – «от дяди подарок взять»⁷¹⁷. Шорцы с реки Кондома такой брак называли **odus alarya** – «должное взять» – и считали его почти обязательным. «Если жениться на дочери тая, – считали кумандинцы, – родство не прервется, а еще сильнее будет»⁷¹⁸. Обмен женщинами встречался и у других тюркских народов. Так, у хакасов существовал обычай «**сөөк нандырни** – возврат сеока» – женщина выдавала свою дочь за одного из своих близких родных, благодаря такому браку «фамильные драгоценности и богатство не уходили на сторону»⁷¹⁹.

В кросскузенном варианте брачной системы отношений наряду с обменом собственностью в виде свадебных подарков, калыма и приданого циркулировал также обмен женщинами. Перемещение собственности из родной семьи женщины в семью ее мужа и обратно. Вместе с женщинами перемещалась и собственность, что позволяет нам сделать заключение: брачный обмен женщинами приводил в движение и собственность – из ее семьи или в ее семью. Выдавая дочь замуж в свою прежнюю семью, женщина вместе с дочерью могла отправить часть собственности, поступившей некогда вместе с ней в ее приданом; таким образом, в семью брата возвращалась некоторая часть семейной собственности. Принимая в снохи дочь своего брата, семья женщины получала дополнительные вливания из своей родной семьи.

Помимо социальных и экономических аспектов в казахском варианте авункулата присутствует также симпатическая магия. У А. Т. Толеубаева имеется указание на то, что если ребенка, которого сглазили, трижды ударить стелькой от обуви – *ұлтарақ* – дяди по матери, то сглаз пройдет⁷²⁰. Если малыш долго не гово-

⁷¹⁷ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. / Львова Э. А., Октябрьская И. В., Салагаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 190.

⁷¹⁸ Там же. С. 191.

⁷¹⁹ Там же. С. 16.

⁷²⁰ Толеубаев А. Пережитки магии в традиционной детской обрядности казахов в начале XX века // Изв. АН КазССР. Сер. общ. наук. 1978. № 1. С. 43.

рил, его привозили в дом *нагаши*, где выполнялся обряд – *ырым*: ребенка подвергали символическому удушению кишками специально для этого зарезанного барана – *ишигімен буындырады*⁷²¹. Символическое удушение схоже с лиминальным обрядом, когда неопит должен был пройти через символическую смерть и новое рождение. В данном случае цель обряда сводилась к тому, чтобы ребенок заговорил. Возможно, символическое удушение семантически выражало смерть ребенка женщины и ее мужа и одновременно – рождение другого ребенка в результате символического инцеста женщины и ее брата. Инцестуальный брак, как мифологическая данность, обладал мощным жизненным потенциалом в качестве космического первоначала, которое в традиционном мировоззрении представляло максимальную синкретичность женского и мужского. Ритуал позволял сбалансировать жизненные противоречия и получить желаемое⁷²².

Нагаши также принимали непосредственное участие в дальнейшей социализации сыновей сестры. В этнографической современности у казахов Узбекистана (Ташкентская область) Н. Шаханова отмечала наличие пиршества – *ул тойы* (букв. «праздник в честь мальчика»), которое считали главным среди всех праздников семейного цикла⁷²³. Заранее *нагаши* готовили полное конское убранство. В день праздника *нагаши* дарили виновнику торжества верхового коня, которого «приводили в полном убранстве». Мальчика подсаживали на лошадь к самому старшему и авторитетному *нагаши*. Пережитки авункулатных отношений сохранились и у других тюркских народов. У узбеков-карлуков, каракалпаков, туркмен, тувинцев первая стрижка утробных волос производилась дядей по матери⁷²⁴.

Выше описанный случай счастливого обретения Нагимой-апа *нагаши* свидетельствует в пользу устойчивости представлений о том, что подаренное *нагаши* несет *ырыс-береке* (букв. «счастье, удачу»). То есть мы имеем дело с симпатической магией – ведь *нагаши*, выделив из своего стада по голове из всех видов домашнего скота, как бы поделился со своей племянницей частью своего благосостояния и благополучием.

⁷²¹ Казаки тыйымдар мен ырымдар. / Құраст. авторы А. Құраұлы. Алматы, 1998. С. 20.

⁷²² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. / Львова Э. А., Октябрьская И. В., Салагаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 39-41.

⁷²³ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998. С. 142-143.

⁷²⁴ Там же. С. 141-142.

В казахском народе еще сохранились остаточные представления о том, что *нағашы* сам по себе выступает как охранительная сила, а собственность, принадлежащая ему, обладает благополучием и счастьем, соответственно, получение доли из этой собственности детьми сестры/дочери способствует приумножению ее благосостояния.

Таким образом, казахский вариант авункулата имеет сходство с аналогичными отношениями других тюркских народов. В казахском авункулате существовали отношения патронажа как со стороны брата женщины, так и со стороны ее отца. Патронаж выражался в подношениях, оказании разного рода помощи дочери/сестре и ее детям. Брат матери выступал в роли охранителя, оберегающего жизнь племянника, способного магическим путем снять сглаз и ускорить процесс появления его речи, что свидетельствует о более тесной близости данных отношений в прошлом. Подношения дочери/сестре и ее детям имеют целый ряд специальных символических названий: *төркіндеу сыбағасы*, *енші*, *көгентұп*, *жиенқұрық*, *көгендік*, *қырық шұбар тай*, *қырық серкеш*. Дарение указанных даров демонстрирует наличие в традиционных общественных связях у казахов пережитков особенного отношения к женщине и ее детям со стороны ее родителя и брата. Подношение данных даров носило обязательный характер. Посредством ребенка семья его отца как бы “домогалась” получения имущества из семьи его матери. Такое получение было практически односторонним. Для родственников женщины они лишены взаимности с ее стороны, что дает нам основание характеризовать их как редистрибуцию когнатного типа. Одаривание детей дочери/сестры являлось, по всей видимости, уцелевшей частью целого комплекса их экономического обеспечения, исходящего из общественных отношений, возникших в эпоху разложения первобытного общества.

Дарообмен в традиционном институте тамырства

В общественной жизни казахской степи присутствовали социальные связи в виде побратимства и посестримства, происхождение которых уходит в глубь веков.

Тему побратимства у тюрко-монгольских народов рассматривала Р. С. Липец в своей книге «Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе». Она остановилась на причинах, в результате которых могло возникнуть побратимство (боевое содружество, свойственность, усыновление, спасение на поле битвы), на нормах данного института, на братании как с людьми, так и чудовищами и животными⁷²⁵.

Институт тамырства казахов в качестве пережитка родового строя исследовался С. А. Фуксом в рамках обычного права казахов XVIII – первой половины XIX века. Побратимство возникло, по мнению данного автора, как способ преодоления узких родовых связей и в силу острой потребности в прочном союзе, выходящем за пределы отдельного рода⁷²⁶.

Институт побратимства был известен древним кочевникам. У половцев-кыпчаков имелись обряды заключения обряда побратимства⁷²⁷. Во имя упрочения мира и согласия между степью и Срединным государством отмечались случаи побратимства между тюркскими правителями и китайскими императорами⁷²⁸. В степном батырском эпосе мы находим примеры побратимства: Манас – Алмамбет, Алпамыс – Кейкуат, Кобланды – Караман.

Что касается описания интересующих нас отношений в традиционном казахском обществе, мы также находим обряд заключения дружбы, качественно разные уровни тамырства, возникшего в силу разных причин и обстоятельств, а также дарообмен.

У казахов существовала дружба как между мужчинами, так и дружеские отношения между девушками, а также – между

⁷²⁵ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 96-99.

⁷²⁶ Фукс С. А. Обычное право казахов в XVIII – первой половине XIX века. Алма-Ата, 1981. С. 53.

⁷²⁷ Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Изд. исправленное. Алматы, 1999. – С. 278 - 279.

⁷²⁸ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 т. Т 1. Алматы, 1998. С. 255, 318.

девушками и юношами⁷²⁹. Русские девушки, заключившие союз посестримства, обменивались крестами и дарили друг другу платки, кольца⁷³⁰, в качестве даров выступали также рушник, курица, предмет женского хозяйства⁷³¹. Отношения дружбы между представителями разных полов у казахов предполагали дарение, лишённое как эквивалентности, так и взаимности. «У большинства молодых людей, – пишет Н. И. Гродеков, – бывают наперсницы – арифдас. Позволяется между ними дарить понравившиеся предметы без спроса. Дарят взаимно разные безделицы. Наперсницы чаще дарят завязки для халата и гашники своей ручной работы»⁷³².

Термин **tamur** древнетюркского происхождения (букв. «жила, кровеносные сосуды, корень»), в результате социализации он стал выступать в новом качестве кровного родства, подразумевающая тем самым отнесение тамыра к числу кровных родных, аналогично английскому «**stock**» [«ствол, пень; род, племя»], ассоциируясь с обозначением принадлежности к «этническому корню» и состоянием свободного человека⁷³³.

Слово *тамыр*, согласно В. И. Далю, означает «приятель, друг, добродей»⁷³⁴, Е. Н. Шипова дополняет – «побратим»⁷³⁵. В казахском, ногойском и узбекском языках побратим – самый близкий, настоящий друг⁷³⁶. Отношения *тамырластық*, соответственно, означают «родственную принадлежность, крепкую дружбу, знакомство, приятельские отношения»⁷³⁷. Побратимство у казахов обозначалось терминами *тамырлық* (побратимство), *тамыр* (побратим), *ақыреттік дос* (букв. «саванный друг»), *достамыр* (друг-побратим), *қияметтік дос* (дружеские отношения, прошедшие испытания), *сүйектамыр* (костяной тамыр), *ататамыр* (дед-тамыр), *ауызтамыр* (букв. «уста+тамыр»). Термин *дос* озна-

⁷²⁹ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 40-41.

⁷³⁰ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 83.

⁷³¹ Там же. С. 88.

⁷³² Гродеков Н. И. Указ. соч. С. 42.

⁷³³ Бенвенист Э. Общая лингвистика: Пер. с франц. / Под ред. Ю. С. Степановой. М., 1974. С. 356.

⁷³⁴ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. IV: Р-В. С. 390.

⁷³⁵ Шипова Н. Е. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976. С. 307.

⁷³⁶ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «В», «Г» и «Д». М., 1980. С. 143-144.

⁷³⁷ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 8-том. П-Т (планетарий-таңдыру). Алматы, 1985. 582 б.

чал «друг» и также «побратим»⁷³⁸. Казахский термин *дос* восходит, по всей видимости, к позднему тюркскому аффиксу **daš** слова **joldaš**, означавшего «приятель, товарищ, друг, спутник», где **jol** (дорога, путь)⁷³⁹. Дружья нередко были ровесниками, поэтому наряду с термином *дос* параллельно использовался термин *құрдас* (букв. «ровесник»). В эпической традиции настоящий друг – *дос*, нередко бывал ровесником – *құрдас* (Кобланды – Караман)⁷⁴⁰. Необходимо подчеркнуть, что все приведенные названия казахского побратимства подразумевали качественное состояние и степень крепости дружеских отношений, на которых мы остановимся позднее.

Заключение тамырства начиналось с обряда присяги друзей на верность, которая напоминала обряд «принятия в род»⁷⁴¹. Обряд принятия в род в древности был связан с кровью. Перемешивание крови двух представителей разных родовых структур приравнивало их к кровным родным⁷⁴². Желаящие стать тамырами у казахов в знак дружбы в прошлом целовали меч или кинжал, подразумевая тем самым, что только смерть разлучит их, и давали перед всем народом клятву. В «Легенде о мертвом и живом и о дружбе их» Ч. Ч. Валиханов пишет, что друзья обнимались, обнажив грудь⁷⁴³. Во второй половине XIX в., согласно описанию И. И. Ибрагимова, обряд заключения дружбы состоял в объятии двух мужчин «через обнаженную саблю»⁷⁴⁴. В конце XIX – начале XX вв. в знак дружбы мужчины, трижды соприкасаясь грудью, заключали друг друга в объятия. Данный обряд Ж. Т. Ерназаров связывает с этикетными нормами при встрече особо близких людей – *төс түйістіру* (букв. «соприкосновение грудью»), как формой приветствия⁷⁴⁵. Обряд заключения тамырства

⁷³⁸ Материалы по казак-киргизскому языку, собранные И. Лаптевым // Труды по востоковедению, издаваемые Лазоревским Институтом Восточных языков. М., 1900. Вып. II. С. 118.

⁷³⁹ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Р. Э. Тенишев, А. П. Дыбо. М., 2006. С. 519-520.

⁷⁴⁰ Төрт батыр. Алматы, 1990. 139-140 б.

⁷⁴¹ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 96.

⁷⁴² Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. С. 114.

⁷⁴³ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 169.

⁷⁴⁴ Ибрагимов И. И. Заметки о киргизском суде // Записки РГО по отделению этнографии. Т. VIII. СПб., 1878. С. 237.

⁷⁴⁵ Ерназаров Ж. Т. Этнозаконовые функции семейной обрядности казахов (Этнологико-культурологические аспекты): Дисс. ... канд. ист. наук / Западно-Каз. гос. универ. Уральск, 2001. С. 28.

тва у Н. И. Гродекова, в отличие от описания, которое приводит П. Е. Маковецкий, имеет новую деталь. По словам информатора Н. И. Гродекова – Даулета Бушаева – дружба навеки заключалась на Коране⁷⁴⁶. Обряд заключения тамырства на Коране – *Куран курмашты* – был зафиксирован Ф. Е. Фиельструпом у киргизов в начале XX века⁷⁴⁷. У казахов обряд с кровью в конце XIX в. уже отсутствовал, сохранение холодного оружия в обряде – отдаленный намек на его использование в древности в качестве режущего инструмента для выполнения церемонии смешения крови. Использование Корана вместо холодного оружия красноречиво свидетельствует о смене антуража древнего обряда в связи с влиянием ислама. По свидетельству Торгая – другого информатора Н. И. Гродекова, словесная, или простая, дружба скреплялась пожатием ладоней⁷⁴⁸.

У древних тюрков «друзьями становились прежде всего люди по совместной работе, по совместному пути, т. е. совместная деятельность делала людей друзьями»⁷⁴⁹. Причинами возникновения дружбы могла стать этика казахского гостеприимства⁷⁵⁰, дружба отцов, длительные совместные взаимоотношения известных людей, служивших на благо своего народа, отношения которых позднее переросли в крепкую дружбу, и, наконец, с целью обмена дарами – *қалап алу үшін*. По мнению П. Е. Маковецкого, возникновение данного института в глубокой древности было вызвано постоянными военными столкновениями как с внешними врагами, так и с внутренними. «С умиротворением степи, с водворением в ней гражданского порядка, постепенно исчезает потребность в прежних связях и от древнего тамырства остаются лишь кое-какие остатки, потерявшие прежний практический смысл», – констатирует данный автор⁷⁵¹. Наличие большого числа тамыров обеспечивало более прочное положение, поскольку подобные отношения обязывали представителей разных родов защищать друг друга «под условием взаимности».

⁷⁴⁶ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 41.

⁷⁴⁷ Фиельструп Ф.Е. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельструп. / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. С. 16.

⁷⁴⁸ Гродеков Н. И. Указ. соч. С. 41.

⁷⁴⁹ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Р. Э. Тенишев, А. П. Дыбо. М., 2006. С. 520.

⁷⁵⁰ Залесский Б Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 39.

⁷⁵¹ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 267.

В целом, основаниями для заключения дружеского союза, приравниваемого к родству, могли стать в том числе опасность во время битвы, отсутствие родных братьев и воинское товарищество, основанное на глубокой внутренней симпатии⁷⁵². Кроме того, дружба между влиятельными лицами разных родов служила средством укрепления межродовых отношений.

Цикл батырского эпоса «Сорок Крымских батыров» о ногайских героях («Қырымның қырық батыры») датируется специалистами XIV в. В него включены и более поздние напластования, связанные со столкновениями казахов с джунгарами. В эпосе дружба нередко заключается между побежденным, признавшим поражение, и победителем. Поводом к заключению дружбы, согласно данным эпическим произведениям, мог стать поединок равных по силе противников, заканчивающийся признанием одной из сторон своей неправоты и предложением дружбы:

*Жау емес, досым болып жүр-ай, – деді.
...Шын батыр екеніңе көзім жетті,
Сұрайтын тілегім бар сенен еді,
Бір қасық қанымды қи, ая мені,
Досым деп сыр айтамын енді сені,
Шын достық айтқанымды есіңізге ал.
Аңшыбай бұл кеңеске құлақ салды,
Достық деген тілегін қабыл алды...
Аңшыбай мен Аюбай ақыреттік
Дос боп талай елді жөнге салды⁷⁵³.*

Батыр Нурадин в поисках подвигов побеждает врага – хана Шаппаза, который становится другом, принимает его у себя, одаривает его:

*Шаппаз ханның үйіне
Нұрадынды шақырды.
Шақырып барып үйіне
Бек жақсылап сыйлады.
Үш күн қонақ қылады,
Қасына еріп жүреді.
Шаппайтұғын бір жорға ат,*

⁷⁵² Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 89.

⁷⁵³ Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Қазақ ССР Ғылым акад. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер ин-ты. Алматы, 1986. Т. 5. Батырлар жыры / Құраст. О. Нұрмағамбетова, Қ. Сыдиқов. Жауапты шығарушылар А. Айдашев, Е. Құдайбергенов. 1989. 42-43 б.

*Алтыннан тон кидірді
Шаппаздайын ханыңыз.
Нұрадын екеуі
Қияметтік дос болып,
Нұрадын қайтып еліне
Өзінің барып жеріне*⁷⁵⁴.

Казахское побратимство различалось по степеням. Об этом писали авторы XIX в.: П. Е. Маковецкий, Н. И. Гродеков, Б. Залесский. П. Е. Маковецкий различает три степени казахского побратимства: «доз-тамырство», «сюек-тамырство», «аус-тамыр»⁷⁵⁵. Н. И. Гродековым представлены следующие типы тамырства: «тамыр-кыяматты дос», «ата тамыр», «сюяк тамыр».

«Дос-тамырство» – это крепкая дружба «друзей до века». Отношения *тамыр қияметті дос* аналогичны «дос-тамырству»; они предполагали дружбу навечно. Выражение *тамыр қияметті дос* означает тамыра, дружба с которым проверена и закалена жизненными испытаниями и трудностями⁷⁵⁶. Термин *дос* означает в переводе с казахского «оказание друг другу искреннего уважения, задушевности»⁷⁵⁷. *Дос-тамыр* был обязан защищать друга, имел право взять у него все, что ему заблагорассудится, и при этом он не получал ни в чем отказа. Продолжительность данного варианта социальных отношений не ограничено во времени и может переходить от отцов к сыновьям. В момент сбора сведений П. Е. Маковецким такой вид тамырства встречался уже «очень редко и преимущественно между стариками»⁷⁵⁸. У Н. И. Гродекова перешедшая от отцов к сыновьям дружба называлась «ата тамыр»⁷⁵⁹.

Костяная дружба – «сюек-тамырство» и у П. Е. Маковецкого, и у Н. И. Гродекова предполагала сватовство. Крепость данных отношений сближала ее с «дос-тамырством» и «ата тамырами». В этой связи Н. И. Гродеков приводит казахскую пословицу:

⁷⁵⁴ Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Қазақ ССР Ғылым акад. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер ин-ты. Алматы, 1986. Т. 5. Батырлар жыры / Құраст. О. Нұрмағамбетова, Қ. Сыдықов. Жауапты шығарушылар А. Айдашев, Е. Құдайбергенов. 1989. 116 б.

⁷⁵⁵ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Кувельтаев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 268.

⁷⁵⁶ Кенесбаев С. Фразеологический словарь казахского языка. / Отв. ред. А. Искаков, К. Омралиев. Алма-Ата, 1977. С. 228.

⁷⁵⁷ Там же. С. 159.

⁷⁵⁸ Материалы по казахскому обычному праву. Указ. соч. С. 267.

⁷⁵⁹ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 41.

«Екі тамырды бір тамыр қылмаймыз» – и пояснение к ней: казахи предпочитали брачному обмену с одной семьей/родом брак с разными семьями/родами⁷⁶⁰. По словам П. Е. Маковецкого, тамырство между сватами вызывало у казахов уважение, поскольку «сватовство устанавливает действительно прочную связь: «су сузельмейдэ сук узельмейдэ», т. е. вода не цедится (не дает осадка), кость не разъединяется»⁷⁶¹. Тамыры женили детей или один из друзей женился на сестре побратима⁷⁶². В первой половине XIX в. сватовство между друзьями было общепринятым делом⁷⁶³. Позже ситуация изменилась, И. Алтынсарин отмечал, что обычай укрепления дружеских отношений у казахов посредством брака утрачивается⁷⁶⁴.

О наличии брачного обмена женщинами между друзьями свидетельствует казахский эпос:

*Қыз алысып, қыз берген
Жан қиысқан дос екен*⁷⁶⁵.

Взяв девушку/дочь, отдав девушку/дочь,
Друзья как две связанные души.

Упрочение дружеских связей посредством брака было характерно для донских казаков-побратимов, которые соединяли своих детей узами брака⁷⁶⁶. Среди русского же крестьянства побратимы не могли женить своих детей – это считалось греховным, поскольку побратимы приравнивались к кровным родственникам. В большинстве своем отношения русских отцов-побратимов не распространялись на их детей.

По всей вероятности, изначально содержанием тамырства был обмен военными услугами и побратимство предполагало бескорыстие и взаимопомощь в самом высоком смысле. Обмен военными услугами включал в качестве формального, но не менее значимого элемента и дарообмен. Батыр и родоправитель Е. Котибаров, широко известный в казахской степи первой половины XIX в., четко разграничивал друзей на четыре катего-

⁷⁶⁰ Там же. С. 28.

⁷⁶¹ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 268.

⁷⁶² Төрт батыр. Алматы, 1990. С. 139.

⁷⁶³ Материалы по казахскому обычному праву. Указ. соч. С. 88.

⁷⁶⁴ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч. в 3-х т. Т. 2. Алма-Ата, 1976. С. 13.

⁷⁶⁵ Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Қазақ ССР Ғылым акад. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер ин-ты. Алматы, 1986. Т. 5. Батырлар жыры / Құраст. О. Нұрмағамбетова, Қ. Сыдиқов. Жауапты шығарушылар А. Айдашев, Е. Құдайбергенов. 1989. С. 38.

⁷⁶⁶ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 82.

рии, обнажая социальную природу дружеских отношений того времени, при этом особо выделяя тамырство как явление, стоящее вне социальных или каких-либо других иерархий. «Одни – льстят, чтобы их чествовали и угощали; другие укрепляются за счет друзей; третьи – рады проявить участие, когда мы счастливы, и покидают нас, как только к нам приходят горе и нищета; наконец, такие, которые при необходимости готовы даже голову за вас отдать. Этих последних... почти нет на земле. Но такой друг, или тамыр, – самое драгоценное сокровище», – признается батыр⁷⁶⁷.

Третья степень казахского побратимства – *ауызтамыр* – характеризуется П. Е. Маковецким как низшая, самая распространенная и не пользующаяся популярностью в народе. По его же данным, в степи считалось несерьезным иметь большое число друзей – на такого человека смотрели как на ветреника, не ценившего своего имущества. По этому поводу П. Е. Маковецкий приводит следующую пословицу, более чем доступно все поясняющую: «Тамыр тюбе дау, курдас тюбе джау» – т. е. «Тамыры кончат ссорой, ровесники кончат враждою»⁷⁶⁸. «Словесное тамырство» Н. И. Гродеков характеризует, в отличие от описанных выше, как простое. Что касается словесного побратимства, то здесь явно прослеживаются формализованность в самом главном – взаимопомощи, и фактический смысл поддержания таких социальных отношений – дарообмен. Мы считаем, что словесное побратимство – более позднее явление.

Побратимство обязывало обе стороны принимать посильное участие в различных материальных взносах, в свадебных, похоронных и т. п. расходах⁷⁶⁹.

Дарообмен являлся обязательной составляющей всех видов казахского побратимства. Традиция обмена дарами присутствовала и у других народов. Так, русские побратимы обменивались нательными крестами или иконами, дарили ягненка и пр.⁷⁷⁰ Заметим, однако, что у русских побратимов обмен подарками считался необязательным. Дарение же у казахских побратимов

⁷⁶⁷ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 39.

⁷⁶⁸ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 268.

⁷⁶⁹ Материалы по казахскому обычному праву. Указ. соч. С. 268; Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 41, 60.

⁷⁷⁰ Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 88.

совершалось не только при церемонии заключения дружеского договора, но на протяжении его действия.

Наличие дарения и домогательств с целью получения подарка в тамырстве, а также его трансформация нашли отражение в казахских пословицах:

*Жақсы көрер тамырдың атын алма, тайын ал.*⁷⁷¹

У любимого друга не лошадь бери, бери стригунка.

Тамырыңнан түйе сұрасаң,

*Қорыққанынан бие берер.*⁷⁷²

Если попросишь у тамыра верблюда,

Тот с испугу кобылу даст.

Дарообмен «из скота и хороших вещей», как отмечал Н. И. Гродеков, обязателен между тамырами и «*кыяматты дос*»⁷⁷³. В качестве даров выступали дорогие и редкие вещи в виде ловчего беркута, соколов, скаковой лошади, ковров⁷⁷⁴, борзой и пр. редкостей, домашних животных. Побратимам, как отмечал А. И. Мякутин, дарили даже дочерей⁷⁷⁵.

Согласно Толковому словарю казахского языка, «тамыр – это приятель, совершающий отношения *алыс-беріс*»⁷⁷⁶. Подарки, которыми обменивались тамыры, П. Е. Маковецкий называет самыми замечательными. Подарки обязательно отдаривались⁷⁷⁷. Причем выбор подарка – не за дарителем, а за одариваемым⁷⁷⁸. Подарок, которым обменивались тамыры, назывался *қолқа*, а дарение – *қолқа салу*. Термин *қалау*, по мнению Л. З. Рустемова, происходит от персидского «хастан» и обозначает – «хотеть, желать, требовать»⁷⁷⁹. Выбор *қалау* распространялся не только на отношения между друзьями, он присутствовал вообще в отно-

⁷⁷¹ Қазақ мақал-мәтелдері. / Жинап, құрастырған Ө. Тұрманжанов. Алматы, 1993. С. 581.

⁷⁷² Там же. С. 79.

⁷⁷³ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 40.

⁷⁷⁴ Ибрагимов И. И. Заметки о киргизском суде // Записки РГО по отделению этнографии. Т. VIII. СПб., 1878. С. 237.

⁷⁷⁵ Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. С. 93.

⁷⁷⁶ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 8-том. П-Т (планетарий-тандыру). Алматы, 1985. 581 б.

⁷⁷⁷ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Куальтеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 94; Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 40.

⁷⁷⁸ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 40.

⁷⁷⁹ Рустемов Л. З. Араб-иран кірме сөздерінің қазақша-орысша түсіндерме сөздігі. Алма-Ата, 1989. С. 153.

шениях близких и родных. Выбор или выпрашивание друзьями и родственниками друг у друга какой-нибудь вещи также носит название *қалау*⁷⁸⁰. Выражение «*құда түсті*» (букв. «сватает») тождественно выражению *қолқа салды*, что означает «домогательство, желание заполучить какую-либо вещь»⁷⁸¹. Тут необходимо подчеркнуть, что прежде чем совершить *қалау*, проситель обязан сначала преподнести подарок хозяину, и только затем говорить о своем желании получить что-нибудь из его собственности⁷⁸². Исходя из характеристики дарения в рамках казахского побратимства, можно определить характер инициативного подарка как **sollicitory gift** – дар, посредством которого добиваются ответного дара.

Согласно Сборнику киргизского обычного права, имущество, отчужденное в качестве дара в рамках тамырства, не возвращалось (п. 246), за исключением собственности, не подлежащей дарению. Лицо, получившее такого рода имущество, должно было вернуть его⁷⁸³. В первой главе нами указано, какая именно собственность не подлежала дарению (п. 244).

По сведениям Н. И. Гродекова, в конце XIX в. в ходе судебных разбирательств бии высчитывали на деньги сумму стоимости всех подарков той и другой стороны и заставляли доплачивать разность⁷⁸⁴, то есть в этот период ценность даров стала преобладающим фактором. Между тем еще в середине XIX в. «жалобы на неполучение равноценного ответного подарка были не в обычае»⁷⁸⁵. Следовательно, во второй половине XIX в. ценности дара не придавали большого значения, при спорном решении вопроса во внимание принималось количество, а не стоимость подарков. А. Ф. Баллюзек объясняет подобное решение тем, что «отдать другу более ценный, а выбрать себе менее ценный подарок, зависит совершенно от личного произвола каждого»⁷⁸⁶. Менее чем за полвека произошло разительное изменение отношения к дару: если прежде важным был сам акт дарения, как

⁷⁸⁰ Қазақ тілінің түсіндерме сөздігі. 5-том. Қ (қанаттастық-қырқұлақ). Алматы, 1982. 584 б.

⁷⁸¹ Там же. С. 424.

⁷⁸² Кенжеахметұлы С. Казахские народные традиции и обряды: Пер. с каз. З. С. Кенжеахметовой. Алматы, 2002. С. 52.

⁷⁸³ Сборник киргизского обычного права. Верный, б. г. С. 16.

⁷⁸⁴ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: Юридический быт. Т. 1. Ташкент, 1889. С. 40.

⁷⁸⁵ Там же.

⁷⁸⁶ Материалы по казахскому обычному праву: Сб. / Сост. Т. М. Кухтедеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. С. 207.

знак доверия, где дар – это залог дружбы, то позднее акт дарения утратил свою значимость и на первый план выступила ценность дара.

Данные Л. Ф. Баллюзека, И. И. Ибрагимова, П. Е. Маковецкого, Н. И. Гродекова, А. И. Мякутина свидетельствуют о разнообразии объектов обмена. С сожалением отметим, что содержание привлекаемых источников, помимо субъективизма тех, кто собирал, обрабатывал и т. д., страдает очень большим недостатком. Узость направления тематики (обычное право) при сборе определила ограниченность их содержания. И, как следствие, из поля зрения выпала самая существенная, по мнению автора, сторона – нравственное и этическое основание обычая тамырства.

Социально-магическая природа архаической процедуры дарения уступила место экономическому интересу. Утрата многих традиционалистских ценностных ориентаций на рубеже XIX-XX вв. сказалась и на тамырстве. Практически все источники этого периода свидетельствуют о том, что важнейшая причина сохранения древнего института сводилась, в основном, к обмену дарами. Проникновение новых социально-экономических отношений, проникнутых духом наживы и экономической выгоды, изменило место и роль дара в дарообмене тамырства. Дарообмен по-прежнему сохранял в казахском побратимстве главенствующее место и играл определяющую роль, при этом полностью утратив свое значение сигнификата доверия и согласия. То есть, с одной стороны, в тамырстве продолжали инерционно жить традиционные представления, с другой – появились новые тенденции, которые уже нанесли непоправимый ущерб данному социальному институту, заменив высокие человеческие устремления альтруизма на низменность экономической выгоды.

Попытаемся ответить на вопросы, почему дарообмен являлся обязательным и что на самом деле побуждало побратимов одаривать друг друга?

Когда у казахов говорят о дружеских отношениях, об отношениях тесного общения, обычно используют рассмотренные в первой главе производные термина *сый* – *сыйлау* («почтение, уважение, преподношение, дарение, угощение»), *сыйласу* («уважать друг друга, быть в дружеских отношениях с кем-либо»). Его синонимами, означающими «близкое общение» или «тесный круг людей», в казахской разговорной речи выступают термины *араласу* (от *аралас* – букв. «смесь, смешанный»), *араласу-құраласу* – «смешиваться», *қарым-қатынаста болу* – «быть во взаимоотношениях, в связи», *аралас-құралас* – «дать-взять, взаиморасчет,

взаимный обмен»⁷⁸⁷. Данные термины передают, по нашему мнению, глубокое и недвусмысленное значение содержания дружеских отношений у казахов, подразумевающих смешение, перемешивание людей, точнее, перемешивание с помощью перемещаемых вещей части сущности друзей. Цитируемые Моссом строфы из древнескандинавской «Эдды»: «Те, кто обмениваются подарками... остаются друзьями», «надо слить свою душу с его душой и обмениваться подарками», – аналогичны казахским пословицам о друзьях: «У людей, сидящих в лодке – душа одна; у условившихся быть друзьями – слава одна»⁷⁸⁸, «Сват, отдаривший другого свата, все равно что друзья обнявшиеся»⁷⁸⁹.

Термин *араласу*, использующийся при обозначении дружеских отношений, априори означавший «перемешивание», дает нам основание перевести дарообмен из плоскости обыденной в плоскость верований и представлений, связанных с пониманием дружбы на самом высоком уровне – взаимном перемещении части витальной сущности друзей. Для нас такой вывод позволяет перевести дарообмен между друзьями из материального обмена в обмен трансцендентный. Дар, соответственно, приобретает характер сигнификата, который инвольвирует как социальное, так и магическое. В качестве предмета дар является материальным объектом, имеющим определенную стоимость и ценность; как объект трансцендентный он обеспечивает смешение – обмен на аналогичный дар сущностей двух людей, находящихся в дружеских отношениях. Обмениваясь дарами, мужчины таким образом демонстрировали друг другу доверие, аналогичное рукопожатию. Индивид, «домогавшийся дружбы», первым совершал даропринижение, приглашающее к заключению дружеского союза. Во второй половине XIX в. отмечалось, что «...дружба, как ее понимают в степях, не может завязаться без помощи подарков»⁷⁹⁰. Отдар в результате становился символическим положительным ответом на такое приглашение. Казахская пословица «*Берген перде бұзар*» – «Приносящий дары, срывает завесу отчуждения» – очень точно передает смысл дарения у казахов. Дарообмен в казахском институте побратимс-

⁷⁸⁷ Кенесбаев С. Фразеологический словарь казахского языка. / Отв. ред. А. Исаков, К. Омиралиев. Алма-Ата, 1977. С. 307-308.

⁷⁸⁸ Киргизские пословицы и загадки. Материалы для этнографии Средней Азии. 1874. С. 396.

⁷⁸⁹ Образцы казахской народной литературы: Тексты и переводы. Алматы, 2004. С. 18.

⁷⁹⁰ Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. С. 39.

тва – дань древнейшему мировоззрению – мог существовать на уровне «арластыру» – перемешивания в перемещаемых вещах части сущностей обоих друзей. Позднее обмен дарами, символизировавший такое перемешивание, был низведен до банального обмена материальными ценностями. То, чему был призван служить институт тамырства, – взаимовыручка и взаимопомощь вне родовой структуры трансформировалось, утратив палеосемантику, и обрело в самом важном из своих символических атрибутов совершенно иную жизнь. Подарок в классическом институте древнего тамырства, по мнению автора, имел место быть в качестве символического подношения каждого из побратимов своего «Я» в знак полного доверия, предопределяя тем самым судьбу данных отношений.

Казахский институт побратимства представлял собой особую форму организации партнерских отношений, он выступал в качестве суррогатного варианта кровнородственных связей. Своим возникновением тамырство обязано интенсивному межплеменному общению, которое включало и активные военные действия, а они, в свою очередь, дали толчок для возникновения новой формы обмена – военных услуг.

Обмен между побратимами представлен горизонтальным типом обмена дарами, имевшим характер реципрокции. Дарообмен становился основанием для возникновения новых отношений и действенным инструментом, приводящим в движение механизм уже имеющихся социальных отношений.

Согласно полевым материалам западных исследователей, между казахами Синцзяня побратимство является очень распространенным явлением⁷⁹¹.

⁷⁹¹ Казахи Китая // История Казахстана в западных источниках XII – XX вв. Том III. Ч. I. / Под ред. Л. Бенсон и И. Сванберга. Алматы: «Санат», 2005. – С.122.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение подведем основные итоги проведенного исследования и сформулируем главные выводы настоящей монографии.

Обменные отношения в казахской традиционной культуре наряду с универсальными чертами имеют свою специфику и особенности. Традиционное казахское общество основывалось на духе взаимопомощи и солидарности. Получение предполагало возврат. В казахской интерпретации такие отношения были сформулированы в социальной формуле *алыс-беріс* (взять-дать), сходным по содержанию с латинским **do ut des** (даю, чтобы и ты мне дал). Данное значение говорит о приоритете эквивалентного характера отношений дарообмена у казахов, превалирование одной из ее форм – реципрокции. В казахском традиционном обществе существовали особые юридические отношения, сущность которых сводилась к обязанности давать и праву получать подарки.

Реалии экономического и юридического быта, функционировавшие в казахском традиционном обществе, красноречиво говорят об устойчивости идеи, исходившей из архаического представления о связи людей посредством материальных объектов, где объект – это часть сущности субъекта, и дарение объекта есть знак доверия, требующий взаимности.

Собственность выступала как часть природного и культурного миров. В традиционной культуре жизнь индивида содержала палитру различных социальных и экономических контактов, исходивших из норм обычного права. Индивид принимал непосредственное участие не только в производстве совокупного общественного продукта и его потреблении, но и в его распреде-

лений, принимавшем различные социальные и экономические формы обмена этим продуктом. Он не был одинок, его окружали многочисленные родственники, друзья. Все требовали его обязательного участия в их жизни, так же как и он рассчитывал на максимум участия в его судьбе с их стороны. Он жил в гармонии с Природой, которая обеспечивала его всем необходимым для производства и выступала в его представлениях в качестве Могущей и Непреходящей Сущности, сохранявшей свои «следы» на вещах и предметах, изготовленных из природных материалов.

В традиционной культуре отчуждению могла быть подвергнута только ограниченная форма собственности. Имея характер постоянно отчуждаемый, обменный, ограниченная собственность находилась в постоянном движении, обеспечивая круговорот не только материальных ценностей, но играя роль медиатора в социальной жизни общества в целом. В зависимости от форм обмена ограниченная собственность меняла свое значение. Она выступала то в качестве социального регулятора, то решала более значимые для социума – магические и ритуальные задачи. Отчуждение способствовало приобретению и повышению общественного престижа и уважения, и всякого рода раздачи могли принести гораздо больше дивидендов, чем хранение и накопление. Дарение у казахов играло роль одного из важнейших рычагов сосуществования, обеспечивавшего управление обществом.

Традиционной культуре присущ накопительский, социальный характер. Это было продиктовано представлениями о том, что тот, кто скопил большое состояние, согласно традиционным верованиям, обрел некое средство, сохраняющее и приумножающее удачливость, счастье и, разумеется, богатство. Индивид, однажды получив богатство, в соответствии с традиционными представлениями, получал благосклонность Высших сил. И только его щедрость могла способствовать новым Ниспосланиям свыше. Такое «притягивание» было связано с понятием *құт*. Раздача ниспосланного от Высших сил богатства – вот в чем обязанность богатого индивида. Поэтому в сознании народа богатство одного человека требовало перераспределения среди коллектива, а сама раздача богатства приобретала форму редистрибуции.

Основным объектом обменных отношений у казахов являлся скот, поскольку в понимании казахского народа он составлял особую ценность, отчуждение которой могло быть реализовано

только в виде обмена и дарения. Такое предпочтение основывалось на представлениях о целостности человеческого и природного миров.

Казахским терминам дарения характерна высокая лексическая стабильность. В результате лингвосемантического анализа выяснилось, по мнению автора, что в казахском языке присутствуют термины, генетически связанные с древним индоевропейским языком, термины тюркского происхождения и, наконец, термины, характерные только для казахского языка.

Рассмотрение некоторых лексических выражений и архаических обычаев, связанных с *ырым*, сохранившихся в современной этнографической реальности, привело нас к выводу об устойчивости магического в представлениях казахов. Многочисленные поводы для дарения, дележ подарков – все говорит в пользу наличия в общественных отношениях казахов архаических пережитков эпохи родового общежития и общности собственности, а также свидетельствует о древности отношений обмена дарами. Сохранение социальных институтов предусматривает и сохранение всего комплекса их функций. Под *ырым* мы обнаружили целую область представлений, связанных с симпатической магией. Существующие сегодня обычаи *тойбастар*, *қалта ашар* лишний раз доказывают наличие веры казахов в магию приобщения.

Пережитки в обменных отношениях, их обозначения в лексике говорят о том, что новации в традиционном обществе имели характер незначительных коррекций, что позволяло сохранить базовым установкам в общественном поведении. Именно этим можно объяснить их жизнеспособность.

Существование у казахов временной вертикали между бытием и инобытием свидетельствует о том, что дух предка выделялся традиционным сознанием в особый возрастной класс социума, то есть мир живых и мир мертвых выступали в качестве частей некоего всеобъемлющего и иерархизированного комплекса. Такая форма отношений может быть определена как вертикальный тип, соединяющий в казахском традиционном обществе дух предка с живыми.

Обилие субъектов поклонения говорит о том, что в традиционных верованиях они объединялись в один страт духов предков, который, в свою очередь, априори содержал два культа – тотемистический и анимистический. Облик святых, имеющих сходство с животным, их сверхспособности и покровительство людям, особое отношение казахов к животным говорят в пользу

присутствия в их представлениях архаики. Животные-тотемы выступали в них в качестве первопредков, патронов, и лишь позже они трансформировались в жертвы. Акт принесения то-тема в жертву восходил к древнейшей форме теофагии и представлял собой магическое инкорпорирование – архаическую форму обладания, захвата божественной сущности, благодаря которому принявшие участие в ритуальной трапезе его поедания обретали часть этой сущности, благодати, всего, что данное животное символизировало. Символическое инкорпорирование у казахов сводилось к коллективным ритуальным трапезам из жертвенных животных. Пища в традиционной культуре казахов рассматривалась как божья благодать, и с ней тесно связаны понятия «счастье», «изобилие» и «благополучие».

Таким образом, донорами и реципиентами Ниспосланий у казахов выступали духи предков, вобравшие в себя содержание более ранних тотемистических представлений. Донорами жертвоприношений и реципиентами Ниспосланий выступают люди.

Сохранение традиции поминальных Жертвоприношений на седьмой, сороковой день, через один год, три года, десять лет и, наконец, через тридцать и более лет актуально и сегодня. Объяснения информаторов по поводу цели данных мероприятий по прошествии значительного периода времени говорят о том, что задача умиловивления умерших еще стоит на повестке дня и, соответственно, ожидание Ниспослания от них также, по всей видимости, имеет место.

Религиозная обрядность казахов связана прежде всего с исламом в сочетании с архаическими включениями доисламских верований и представлений. Миропонимание современных казахов представляет синтез архаических языческих верований и поверхностных в большей мере знаний об исламе.

Архаический характер объектов Жертвоприношений свидетельствует об устойчивости доисламских представлений. В качестве объекта (жертвы) ритуального обмена в традиционной культуре казахов выступали животные с особыми отметинами, конные скачки, продукты животноводства и земледелия, пища, драгоценные металлы, деньги, вещи, одежда и т. д. Предназначенность такой жертвы, по убеждению автора, была продиктована желанием в качестве его эквивалента получить *құт* Высших сил. Дары (объекты) в ритуальном обмене выступают в виде умиловивительных, благодарственных, принудительных форм.

Одним из сложных вариантов социального обмена, одновременно обслуживающего три стороны: хозяин/гость – гость/хозяин – дух предка – выступает казахский обычай гостеприимства. Гостеприимство выступало в качестве поставки, которая давала гостю кров, пищу и т. д., а духу предка – умилоствление, состоявшее в точном исполнении всего объема услуг, подразумевавших традиционное гостеприимство, за что он ниспосылал *құт*, содержащий всяческого рода благополучие. В основе данного обычая лежат анимистические представления и мифоритуальная традиция, что позволяет нам сделать заключение: казахский обычай гостеприимства есть не что иное, как вид жертвоприношения во имя предков. Его важнейшими функциями выступают духовная, регулятивная, этическая и, наконец, практическая.

Рассмотрение социальной и магической природы дарообмена в брачной обрядности казахов в рамках функционирования институтов авункулата и побратимства дает нам основание заявить о наличии в них пережитков архаических социальных отношений, генезис которых уходит в глубь веков.

Традиционный брак у казахов инициировал обмен родовым имуществом двух экзогамных групп. Обмен дарами подразумевал встречное движение собственности двух экзогамных коллективов, поскольку в сборе свадебных даров принимали участие не только родственники, но и родовичи. Целью брачного обмена дарами являлось перемещение сущности экзогамных родов для преодоления инаковости и чуждости. В целом брачный обмен дарами не ограничивался обменом вещами. Вещевой обмен приводил в движение социальную символику, обмениваемые дары расценивались как выражение уважения, почтения, благопожелания.

Основными элементами в свадебном дарообмене казахов выступают *қалың мал* и *жасау* – мужское и женское имущество. Исследование брачного обмена дарами, термина *қалың мал*, а также традиционного отношения к дочери в казахской семье дает основание автору сделать заключение о том, что приданое является преобразованным калымом. Калым давался в основном скотом, тогда как основным содержанием приданого были вещи, домашняя утварь, т. е. культурно преобразованная сущность.

Архаическая магия приобщения к благодати новобрачной, свойственная многим народам мира, обнаруживается и в ка-

захском традиционном браке. Раздачи из приданого невесты, получение подарка – *құттық* – незамужними девушками, отношения между молодой и ее посаженным отцом – *үкіл ата* – яркое подтверждение тому.

Особое отношение к женщине и ее детям *жиен* со стороны ее кровных родных *нағашы* в казахской традиционной семье обнаруживается при рассмотрении авункулата. В казахском авункулате женщину и ее детей патронировал не только ее брат, но и ее отец. Патронаж выражался в подношениях, оказании разного рода помощи дочери/сестре и ее детям. Брат матери выступал в роли охранителя, оберегающего жизнь племянника, способного, например, магическим путем снять сглаз и ускорить процесс появления его речи, что свидетельствует о более тесной близости данных отношений в прошлом. Как дань близости этим отношениям существовала традиция дарить дочери, сестре и ее детям особые дары *төркіндеу сыбағасы, енші, жиенқұрық, көгентұп, көгендік, қырық шұбар тай, қырық серкеш*. Эта традиция функционирует в сильно измененном виде до сих пор. Дары имели взаимный характер, но были далеко не эквивалентны. Женщина, приезжавшая в гости к своим родственникам (*төркін*), привозила подарки, но в источниках нет указаний их ценности и, что самое примечательное, – в казахском языке нет специальных названий для этих подарков. Отсутствие специфических терминов для обозначения подарков, которые привозила замужняя женщина в родительский дом, и неэквивалентность дарообмена дает нам основание характеризовать дары ей и ее детям как редистрибуцию. Одаривание детей дочери/сестры являлось, по всей видимости, уцелевшей частью целого комплекса их экономического обеспечения, исходившего из общественных отношений, возникших в эпоху разложения первобытного общества.

Традиция обмена дарами особенно устойчиво функционировала между побратимами. Казахский вариант побратимства – тамырство – имел несколько видов. Важнейшим элементом отношений между двумя взрослыми мужчинами был обмен дарами – ежегодный взаимный выбор – *қалау дара – қолқа*. Прежде чем совершить *қалау*, проситель обязан был сначала приподнести подарок хозяину, и только затем говорить о своем желании получить что-либо из собственности хозяина. Такое подношение символизировало как начало новых отношений, так и принуждение к отдару.

Рассмотрение обычно-правовых норм тамырства, терминов,

означающих дружеские отношения у казахов, дает нам основание сделать следующее заключение. Лейтмотивом тамырства является термин *араласу*, означающий «перемешивание». Индивид, «домогавшийся дружбы», первым совершал даро-приношение, приглашающее к заключению дружеского союза. Отдар становился символическим, положительным ответом на такое приглашение. Принимая дар, субъект принимал часть объективированной в предмете сущности, то есть души другого субъекта, и обязывался тем самым отдать ему часть своего «я» в таком же материализованном виде. В архаическую эпоху представители разных родов, находившиеся под покровительством разных тотемов, не могли стать друзьями, не обеспечив безопасность друг друга путем выполнения обряда заключения дружбы и преподнесения даров.

Итак, установлен архаизм казахского дарообмена *алыс-беріс*, который проявляется, по нашему мнению, в терминах дарения, устойчивых выражениях ментального типа, казахском обычае ырым и магических представлениях о приобщении и «перемешивании». Обмен дарами у казахов представляет вертикальный, сложный, горизонтальный типы.

В казахской традиционной культуре обмен дарами выступает как полифункциональное явление, обладающее функцией трансляции, а также регулятивной, этнознаковой, коммуникативной. Все они взаимообусловлены и исходят из генеральной функции – латентной. Ее трудно обнаружить, ее присутствие неявно, но именно она становится предпосылкой реализации обмена дарами. Она инициирует обмен.

Итак, латентная функция – это устранение отчуждения, нейтрализация враждебности и открытость к отношениям сотрудничества, дружбы и сосуществования. Именно в этом, по нашему мнению, содержится ключевой момент обязательности обмена дарами между индивидами и группами. Собственно, поэтому традиция дарения имела принудительный и небескорыстный характер. Получив часть сущности субъекта в материальном объекте и, следовательно, определенный контроль над его жизнью и судьбой, другой субъект, участник договора, обязан был ответить тем же. Людей в архаической и традиционной культуре больше занимала магическая сторона дара как залога доверия и добрых намерений, нежели просто экономический аспект дара, заключенный в его материальной ценности.

Данное заключение дает нам основание для оптимистических перспектив, чтобы с достаточной долей уверенности смотреть в будущее. Мы надеемся, что казахский народ, адаптируясь в условиях нового тысячелетия, не утратит своего этнического лица, своей национальной специфики в социальных отношениях и связях различного уровня. Сегодня обменные отношения интегрируются в новые формы, сохраняя при этом эндогенность и роль культурного ядра в рамках рода, большой семьи в сельской местности, где им по-прежнему придают большое значение и где наряду с паритетностью сторон действуют законы иерархии.

СПИСОК ЭТНОФОРОВ

П/п Ф.И.О.	Племя, род	Место сбора
1. Абдукалимова Сауле Нургалиевна (1931 г. р.)	Средний жуз – <i>Арғын – Қарауыл</i> – <i>Аю</i>	г. Астана
2. Актаева Мария (1935 г. р.)	Средний жуз – <i>Арғын – Қанжығалы</i>	г. Астана
3. Арыкпаева Орын- тай Кусаиновна (1940 г. р.)	Средний жуз – <i>Арғын – Алтай –</i> <i>Науырзек</i>	Акмолинская обл., Целиноградский район
4. Ахметжанова Рымгуль (1945 г. р)	Младший жуз – <i>Жетіру – Тама –</i> <i>Жарас</i>	г. Караганда
5. Аятбекова Клара (1942 г. р.)	Средний жуз – <i>Най-</i> <i>ман – Қаракерей</i>	г. Астана
6. Балтабаева Орынбасар (1936 г. р.)	Средний жуз – <i>Арғын – Алсай –</i> <i>Ақбұра</i>	Карагандинская обл., Бухаржырау- ский район
7. Баймакова Роза Ажигалиевна (1954 г. р.)	Средний жуз – <i>Қытшак – Нияз –</i> <i>Нәнжіл</i>	г. Астана
8. Бейсембаева Ку- листан (1923 г. р.)	Средний жуз – <i>Ке-</i> <i>рей – Түлкі</i>	г. Астана
9. Бекова Кызкен (1910 г. р.)	Средний жуз – <i>Арғын – Қарауыл</i>	Северо-Казахстан- ская обл., Уалиха- новский район

10. Бижанова Балкия Загипаровна (1932 г. р.)	Средний жуз – <i>Аргын – Қарауыл</i>	Кокшетауская обл., Енбекшілдерский район, с. Кенащинский
11. Букетова Людмила Аубакировна (1943 г. р.)	Средний жуз – <i>Керей – Балта</i>	г. Караганда
12. Ибраева Асия Сыздыковна (1927 г. р.)	Средний жуз – <i>Аргын – Темеш</i>	Акмолинская область, Коргалжинский район
13. Жумагулова Шамкен Молдахметовна (1937 г. р.)	Средний жуз – <i>Аргын – Алтай</i>	г. Астана
14. Кияшева Бактай Ахметжановна (1934 г. р.)	Средний жуз – <i>Қыпшақ – Күрлеуіт</i>	г. Астана
15. Күзембай Төкен (1924 г. р.)	Средний жуз – <i>Найман – Бозқозы</i>	г. Павлодар
16. Мукажанова Мария (1921 г. р.)	Средний жуз – <i>Тоқа – Енең – Жетімек</i>	Акмолинская обл., Аршалынский район
17. Мукажанов Жусуп (1916 г. р.)	Средний жуз – <i>Аргын – Алтай – Науырзек</i>	Акмолинская обл., Аршалынский район
18. Рахимбеков Куаныш (1916 г. р.)	Средний жуз – <i>Аргын – Темеш – Малыбай</i>	г. Астана
19. Рахимжанов Ахметжан (1930 г. р.)	Младший жуз – <i>Жетіру – Жағалбайлы – Мәлікжан</i>	Карагандинская обл., Жанаркинский район

20. Рахимжанова На- гима Жакишевна (1932 г. р.)	Младший жуз – <i>Алшын – Байұлы – Шеркеш – Досым</i>	Карагандинская обл., Жанаркинский район
21. Тайшикова Куль- сан (1926 г. р.)	Средний жуз – <i>Арғын – Алтай – Балықшы</i>	г. Астана
22. Тлегенова Даме- ли Карашикеновна (1923 г. р.)	Средний жуз – <i>Арғын – Темеш – Хангелды</i>	Акмолинская обл., Коргалжинский район
23. Тоқашева Тыны- скуль (1943 г. р.)	Средний жуз – <i>Арғын – Қарауыл – Аю</i>	Кокшетауская обл., г. Щучинск.
24. Тулеубаева Куль- параш (1936 г. р.)	Средний жуз – <i>Тоқа – Құлынбет</i>	Карагандинская обл., Нуринский район
25. Шалова Калима Аубакировна (1933 г. р.)	Младший жуз – <i>Ал- шын – Байұлы – Шер- кеш – Досым</i>	Карагандинская обл., Жанаркинский район

Для заметок

Для заметок

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ВВЕДЕНИЕ	8
Глава 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ОБМЕНА ДАРАМИ В КАЗАХСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ	20
<i>Особенности экономического и юридического быта в казахской традиционной культуре</i>	20
<i>Этимология и семантика казахских терминов дарения</i>	30
<i>Роль ырым в дарообмене у казахов</i>	40
Глава 2. РИТУАЛЬНЫЙ ОБМЕН ДАРАМИ: ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ – НИСПОСЛАНИЕ	62
<i>Доноры и реципиенты</i>	62
<i>Объекты ритуального дарообмена</i>	90
<i>Обмен и дарение в казахском обычае гостеприимства қонақасы</i>	102
Глава 3. МАГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ДАРООБМЕНА	117
<i>Брачный обмен дарами. Обмен мужского имущества на женское: калым – приданое</i>	118
<i>Обмен дарами в авункулатных отношениях</i>	153
<i>Дарообмен в традиционном институте тамырства</i>	165
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	178
СПИСОК ЭТНОФОРОВ	186

Научное издание

Сураганова Зубайда Кабиевна

**Обмен дарами
в казахской традиционной культуре**

Редакторы:
Погребная Н. А.,
Адыханова Ш. З.

Корректор:
Ромашова Н. Н.

Верстка:
Бекова Д. Ж.

Подписано к печати 01.04.2009 г. Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии «КАМ Медиапринт».
010000, Республика Казахстан, г. Астана, ул. Дружбы, 6
Тел.: 8 (7172) 31-88-12, 31-92-74